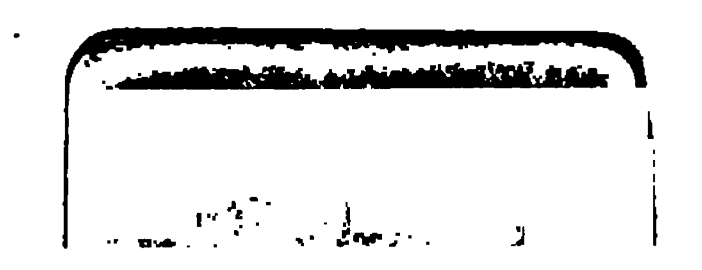


46.

254.



CRITIQUE
DU JUGEMENT.

Corbeil, imprimerie de Crété.

CRITIQUE DU JUGEMENT

SUIVIE DES OBSERVATIONS

SUR LE SENTIMENT DU BEAU ET DU SUBLIME,

Par Emm. Kant,

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PAR J. BARNI,

Professeur agrégé de philosophie au Collége Charlemagne,

AVEC UNE INTRODUCTION DU TRADUCTEUR.

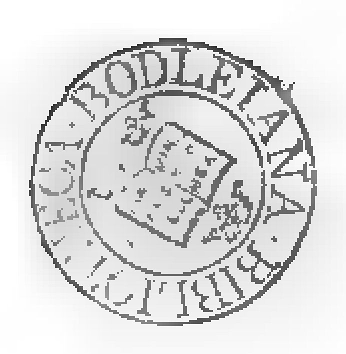
TOME PREMIER.

PARIS,

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,

Quai des Augustins, 19.

1846



A Monsieur

VICTOR COUSIN

Hommage d'un Élève reconnaissant,

J. BARNI.

AVANT-PROPOS DU TRADUCTEUR.

Depuis le commencement de ce siècle, c'est-à-dire depuis l'époque où quelques écrivains, M. Villers, M. de Tracy, M. de Gérando, madame de Staël (1), appelèrent sur Kant l'attention de la France, sa doctrine n'a cessé d'exciter l'intérêt des penseurs, mais il s'en faut qu'elle soit à cette heure

(1) La *Philosophie de Kant*, par M. Charles Villers, est de 1801. La même année parut, traduit du hollandais, l'*Essai d'une exposition succincte de la critique de la raison pure* par Kinker, et ce petit ouvrage, remarquable par sa clarté, mais un peu superficiel, fournit à M. de Tracy le sujet d'un mémoire lu à l'Institut le 7 floréal an 10 (*Mémoires de l'Institut national, sciences morales et politiques*, tome IV, p. 544). Il est curieux de voir comment Kant fut accueilli en France par un illustre disciple de

même bien connue parmi nous et qu'on lui ait rendu tous les honneurs qu'elle mérite. M. Cousin qui a élevé en France l'étude de l'histoire de la philosophie à la hauteur d'une méthode, et lui-même a tant fait pour l'avancement de cette étude, ne pouvait passer indifférent à côté d'une

l'école à laquelle il avait fait une si rude guerre en Allemagne, et qui, puissante encore chez nous au début de ce siècle, allait bientôt perdre sa domination et son crédit. — Dans son *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines,* qui parut en 1804, M. de Gérando entreprit d'esquisser et de juger la philosophie critique (Tome II, ch. XVI et XVII), et si son esquisse et son appréciation sont encore bien superficielles et bien incomplètes, elles ne manquent pas d'intérêt, surtout quand on se reporte à l'époque où fut écrite cette histoire. Il est juste aussi de rappeler ce que nous apprend M. de Gérando lui-même dans une note de son ouvrage (tome II, p. 174) que, cinq ans avant la publication de cet ouvrage, il avait présenté à l'Institut une notice sur la philosophie critique, à laquelle le prix avait été décerné, mais qu'il avait retranchée à l'impression, la jugeant trop insuffisante, et que, deux ans plus tard, il lui communiqua une notice plus détaillée.—Le livre de l'*Allemagne,* qui contient sur Kant quelques pages brillantes (troisième partie, ch. VI), imprimé et supprimé, comme on sait, par la police impériale en 1810, parut à Paris en 1814. — Puisque nous parlons des premiers travaux auxquels donna lieu en France la philosophie de Kant, il faut citer un choix de morceaux publiés par le *Conservateur* en 1800 (*le Conservateur ou recueil de morceaux inédits d'histoire, de politique, de littérature et de philosophie, tirés des portefeuilles de N. François* (*de Neufchateau*), Paris, Crapelet, an VIII, tome II); ce sont : 1° une *Notice littéraire sur M. Emmanuel Kant et sur l'état de la Métaphysique en Allemagne au moment où ce philosophe a commencé à y faire sensation, tirée du Spectateur du Nord ;* 2° une traduction d'un petit écrit de Kant intitulé : *Idée de ce que pourrait être une histoire universelle dans les vues d'un citoyen du monde;* 3° une traduction de l'abrégé de la *Religion dans les limites de la raison.* Cet abrégé, dont MM. Lortet et

philosophie qui avait eu un si grand retentissement en Allemagne, et qui, au moment où elle commençait à piquer la curiosité des Français, avait déjà produit au delà du Rhin une si puissante et si féconde agitation. Dans un temps où l'on ne connaissait en France la philosophie de Kant que par quelques faibles esquisses, il entreprit de l'exposer et de la juger dans son enseignement public (1); même,

Bouillier ont publié récemment une nouvelle traduction (*Théorie de Kant sur la religion dans les limites de la raison, traduit par le docteur Lortet et précédé d'une introduction, par M. F. Bouillier* (Paris et Lyon, 1842), est ici attribué à Kant et désigné sous ce titre : *Théorie de la pure religion morale, considérée dans ses rapports avec le pur christianisme*. Le traducteur, Phil. Huldiger, y a joint des éclaircissements et des considérations générales sur la philosophie de Kant. — A cette époque avaient déjà paru la traduction d'un petit ouvrage ayant pour titre : *Projet de paix perpétuelle* (Paris, 1796), et celle du petit écrit dont je publie une nouvelle traduction à la suite de la *Critique du Jugement* (*Observations sur le sentiment du beau et du sublime, traduit* par *Payer Imhoff*, Paris, 1796).—On voit donc quelle curiosité excitait le nom de Kant dès la fin du dernier siècle et le commencement de celui-ci. Mais on ne pouvait songer alors à traduire ses grands ouvrages, et l'on se borna à traduire quelques-uns de ses petits écrits.—Rappelons aussi que M. Maine de Biran et M. Royer-Collard, ces deux fermes esprits qui commencèrent la réforme philosophique dont s'honore notre siècle, ne manquèrent pas, le premier dans ses écrits et le second dans ses cours, d'examiner et de discuter quelques-unes au moins des opinions du philosophe allemand, mais sans lui attribuer encore toute l'importance que révélèrent bientôt des études plus approfondies. M. Laromiguière parle aussi quelque part de Kant (*Leçons de philosophie, deuxième partie, sixième leçon*), mais de manière à prouver qu'il le connaissait fort peu. — Il faut citer enfin l'article de M. Stapfer dans la *Biographie universelle*.

(1) Voyez le *Cours d'histoire de la philosophie moderne pen-*

le traducteur de Platon eut un instant la pensée de se faire celui de Kant. Mais d'autres travaux le détournèrent de cette tâche, et elle reste encore aujourd'hui presque entière. Des trois *critiques* de Kant, c'est-à-dire de ses trois plus importants ouvrages, une seule a été traduite (1) ; les autres sont à peine connues parmi nous (2). Or ces ouvrages méritent assurément qu'on les traduise dans notre langue, et, si difficile, si ingrat même

dant les années 1816 *et* 1817, dont M. Cousin va publier une nouvelle édition (chez Ladrange, Paris, 1846), et surtout le *Cours d'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle pendant l'année* 1820, *troisième partie. — Philosophie de Kant* (Paris, Ladrange, 1842).

(1) La *Critique de la raison pure*, traduite par M. Tissot (Paris, Ladrange, 1836). M. Tissot vient de publier une nouvelle édition de sa traduction (Paris, Ladrange, 1845), où il a eu l'heureuse idée de suivre l'exemple donné par Rosenkranz dans son excellente édition des œuvres de Kant, c'est-à-dire de reproduire la première édition (1781) en indiquant dans des notes ou en ajoutant dans un appendice les changements faits par Kant dans la seconde (1787). Il est en effet curieux et important de noter ces changements et de suivre Kant de la première à la seconde édition.

(2) Les analyses de ces deux ouvrages qui ont été faites jusqu'ici en français ou traduites de l'allemand ne sont pas propres, il faut l'avouer, à diminuer les difficultés de l'étude du texte, qu'elles se bornent à reproduire en le démembrant et en le défigurant. — L'Académie des sciences morales et politiques, en mettant au concours l'*Examen critique de la philosophie allemande*, a provoqué d'importants travaux sur Kant, mais qui ne sont point encore connus. Voyez le *Rapport* intéressant que vient de publier M. de Rémusat (Paris, Ladrange, 1845), à qui nous devions déjà un excellent morceau sur la *Critique de la raison pure* (*Essais de philosophie*, tome 1er).

à certains égards que soit ce genre de travail, je me suis hasardé à l'entreprendre. Voici d'abord la traduction de la *Critique du Jugement*, et j'espère publier bientôt celle de la *Critique de la raison pratique,* travail déjà fort avancé.

Quand il s'agit d'un homme comme Kant et de monuments comme la *Critique de la raison pure*, celle de la *raison pratique* ou celle du *Jugement*, de simples analyses, quelque exactes et quelque détaillées qu'elles soient, ne peuvent suffire. Malgré tous ses défauts, si antipathiques au génie de notre langue, il faut traduire Kant et le traduire littéralement, car rien ne doit dispenser en philosophie de l'étude des monuments. Mais aussi Kant n'est pas de ceux qu'on peut se contenter de traduire; l'étude de ses ouvrages est difficile, et même, disons-le, rebutante, surtout pour des lecteurs français, et c'est pourquoi il importe de les préparer à cette étude en les initiant aux idées du philosophe allemand par une exposition plus simple et plus claire, à son langage par une explication de ses termes et de ses formules. Je ne pouvais donc me borner au rôle de traducteur, et j'ai dù songer à joindre à ma traduction un travail destiné à faciliter l'étude de l'ouvrage; mais comme l'importance et les difficultés de ce travail m'arrêtent encore, et que je ne veux pas trop retarder la publication de la traduction imprimée déjà depuis quelque

temps, je me décide à la faire paraître d'abord, m'engageant à en publier bientôt l'introduction.

Je ne dirai rien ici de la *Critique du Jugement*, puisque j'en parlerai tout à mon aise dans l'introduction que je prépare; je veux seulement ajouter quelques mots sur le système de traduction que j'ai cru devoir suivre. M. Cousin, dans ses leçons sur Kant (1), a caractérisé avec tant de justesse et de netteté les défauts de Kant comme écrivain, que je ne puis mieux faire ici que de reproduire son jugement. « Cet ouvrage, dit-il, en parlant de la *Critique de la raison pure*, avait le malheur d'être mal écrit; ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait souvent infiniment d'esprit dans les détails, et même de temps en temps des morceaux admirables; mais, comme l'auteur le reconnaît lui-même avec candeur dans la préface de l'édition de 1781, s'il y a partout une grande clarté logique, il y a très-peu de cette autre clarté qu'il appelle *esthétique*, et qui naît de l'art de faire passer le lecteur du connu à l'inconnu, du plus facile au plus difficile, art si rare, surtout en Allemagne, et qui a entièrement manqué au philosophe de Kœnigsberg. Prenez la table des matières de la *Critique de la raison pure*, comme là il ne peut être question que de l'ordre logique, de l'enchaînement de toutes les parties de

(1) Deuxième leçon, pages 25 et 26.

l'ouvrage, rien de mieux lié, de plus précis, de plus lumineux. Mais prenez chaque chapitre en lui-même, ici tout change: cet ordre en petit, que doit renfermer un chapitre, n'y est point; chaque idée est toujours exprimée avec la dernière précision, mais elle n'est pas toujours à la place où elle devrait être pour entrer aisément dans l'esprit du lecteur. Ajoutez à ce défaut celui de la langue allemande de cette époque, poussé à son comble, je veux dire ce caractère démesurément synthétique de la phrase allemande, qui forme un contraste si frappant avec le caractère analytique de la phrase française. Ce n'est pas tout : indépendamment de cette langue, rude encore et mal exercée à la décomposition de la pensée, Kant a une autre langue qui lui est propre, une terminologie qui, une fois bien comprise, est d'une netteté parfaite et même d'un usage commode, mais qui, brusquement présentée et sans les préléminaires nécessaires, offusque tout, donne à tout une apparence obscure et bizarre. » Les défauts que M. Cousin reproche à la *Critique de la raison pure*, et qui, comme il le remarque, retardèrent dans le pays même de Kant le succès de cet immortel ouvrage, sont aussi ceux de la *Critique du Jugement* et de la *Critique de la raison pratique*. Seulement Kant est en général dans ces deux derniers ouvrages plus sobre et moins diffus que dans le pre-

mier, et le caractère même des sujets qu'il y traite, ici les principes de la morale et les sentiments, les idées qui s'y rattachent, là le beau et le sublime, les beaux-arts, les causes finales, etc., ce caractère donne parfois à son style une couleur moins sévère et moins dure. Cependant les mêmes défauts reparaissent et dominent. On comprend d'après cela combien doit être difficile une traduction littérale de ces ouvrages. Or toute autre traduction, une traduction qui retranche ou ajoute, résume ou paraphrase, ne rend pas l'auteur tel qu'il est, et ne peut tenir lieu du texte. D'un autre côté, une traduction littérale court grand risque d'être barbare, et de faire à chaque instant violence aux habitudes de notre langue et de notre esprit. Selon moi, le problème à résoudre serait de traduire Kant d'une manière qui, tout en reproduisant fidèlement le texte, en atténuerait un peu les défauts, c'est-à-dire y introduirait, sans le modifier, les qualités propres à notre langue. Une traduction qui remplirait ces deux conditions, ayant un double mérite, rendrait un double service à l'auteur. Voilà le problème que je me suis proposé, et j'en connais trop bien les difficultés pour me flatter de l'avoir résolu. J'espère du moins que mes efforts ne seront pas entièrement perdus. Si la langue française a la vertu de clarifier tout ce qu'elle rend ou traduit, cela doit surtout s'appli-

que à Kant, car, comme l'obscurité qu'on lui reproche vient en partie, suivant la juste remarque de M. Cousin, du caractère démesurément synthétique de sa phrase, et que la phrase française est au contraire essentiellement analytique, traduire Kant en français, c'est déjà l'éclaircir en corrigeant ou en atténuant un défaut qui répugne à notre langue.

Mais c'est assez insister sur les défauts de la manière de Kant ; il est temps de le faire paraître sous un autre jour. On ne sait pas assez en France que cet écrivain que nous traitons de barbare a su parfois approcher de nos meilleurs écrivains. C'est ce qu'on voit dans la plupart de ses petits écrits, et particulièrement dans celui qui a pour titre : *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, et qui parut en 1764, c'est-à-dire vingt-six ans avant la *Critique du Jugement* (1). Malgré quelques essais de traduction, ces petits écrits sont en général peu connus en France, et, bien traduits, ils montreraient Kant sous une face toute nouvelle (2).

(1) La première édition de la *Critique du Jugement* est de 1790.

(2) J'ai indiqué plus haut les petits écrits de Kant qui ont été traduits en français. On pourrait, en retraduisant ceux qui ont été traduits et en y ajoutant quelques-uns qui ne l'ont pas encore été, en former un curieux et piquant recueil. M. Cousin a songé aussi à ce travail, et il eut été digne de la plume du traducteur de Platon de faire passer dans notre langue ce que Kant a produit de plus

C'est là que Kant paraît tout au long ce qu'on le retrouve parfois dans certains passages de ses grands ouvrages, surtout dans les remarques et dans les notes, un homme d'infiniment d'esprit, dans le sens moderne et français de ce mot, un fin et délicat observateur de la nature humaine, un ingénieux écrivain. Car ce profond penseur, ce génie abstrait, cet écrivain barbare était aussi tout cela. Son chef-d'œuvre sous ce rapport est sans contredit le petit ouvrage que je viens de citer. Aussi a-t-il été déjà traduit trois fois en français (1) ; mais il était bon de le retraduire, et j'ai voulu en joindre une nouvelle traduction à celle de la *Critique du Jugement*, parce que ces deux ouvrages, quoique bien différents par la forme et le fond, ont un sujet commun, le beau et le sublime, et qu'il est curieux de rapprocher ces deux manières si différentes dont Kant a traité le même sujet à vingt-six ans de distance.

Il ne faut pas chercher d'ailleurs dans les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* le

littéraire. Héritier de cette tâche, je m'efforcerai de justifier la bienveillance qui me l'a confiée.

(1) La première traduction est celle que j'ai indiquée plus haut. Elle est de 1796. — La seconde est de M. Kératry ; elle est précédée d'un long commentaire (*Examen philosophique des considérations sur le sentiment du sublime et du beau de Kant*, Paris, 1823). — Une autre traduction fut publiée la même année par M. Weyland sous ce titre : *Essai sur le sentiment du beau et du sublime*.

germe de la théorie exposée dans la *Critique du Jugement*, et bien moins encore une théorie philosophique sur la question du beau et du sublime. Kant n'a point ici une si haute prétention ; il veut seulement, comme il en avertit dès le début, présenter quelques observations sur les sentiments du beau et du sublime. Il considère ces sentiments relativement à leurs objets, aux caractères des individus, aux sexes et aux rapports des sexes entre eux, et enfin aux caractères des peuples. Ce petit ouvrage n'est donc qu'un recueil d'observations. On n'y pressent pas le profond et abstrait auteur de la *Critique de la raison pure;* Kant n'est encore que le *beau professeur* de Kœnigsberg, comme on l'appellait dans sa ville natale (1). Or il excelle autant dans le genre auquel appartient ce petit écrit que dans la métaphysique. Il se montre ici aussi fin et spirituel observateur qu'ailleurs subtil et profond analyste. On admirera la justesse et souvent la délicatesse de ses observations, un heureux et rare mélange de finesse et de bonhomie (2), enfin le tour ingénieux et vif qu'il donne à ses idées et où paraît clairement l'influence

(1) Voyez la préface de Rosenkranz au volume de son édition qui contient la *Critique du Jugement* et les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* (*Vorrede, s.* VIII).

(2) Ce mélange de finesse et de bonhomie est une des qualités les plus saillantes du caractère de Kant. C'est encore un trait qu'il a de commun avec Socrate auquel on l'a justement comparé.

de la littérature française. Si parmi ces remarques quelques-unes ont cessé d'être vraies (1), si d'autres nous paraissent étroites et mesquines (2), on retrouve dans la plupart une pénétrante observation et une haute intelligence de la nature humaine. Mais la plus remarquable partie de ce petit écrit est sans contredit celle où Kant traite du beau et du sublime dans leurs rapports avec les sexes. Il y a là sur les qualités essentiellement propres aux femmes, sur le genre particulier d'éducation qui leur convient, sur le charme et les avantages de leur société, des observations pleines de sens et de finesse, des pages dignes de Labruyère ou de Rousseau (3). Kant reprend après celui-ci cette thèse, si admirablement développée dans la dernière partie de l'Émile, que la femme, ayant une destination particulière, a aussi des qualités qui lui sont propres, et qu'une intelligente éducation doit cultiver et développer conformément au vœu de la nature. Nul au dix-huitième siècle n'a parlé des

(1) Tel est, par exemple, comme le remarque Rosenkranz, (page 9 de la préface déjà citée), le jugement qu'il porte sur les Français (page 304 de la traduction), ce jugement auquel la révolution française est venue donner depuis un si éclatant démenti.

(2) Par exemple son jugement sur l'architecture du moyen-âge (page 319 de la traduction).

(3) Aussi l'auteur des *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* fut-il appelé le Labruyère de l'Allemagne.

femmes avec plus de délicatesse et de respect (1). On serait tenté de croire avec le nouvel éditeur de Kant, Rosenkranz (2), que le cœur du philosophe n'est pas toujours resté indifférent aux attraits dont il parle si bien. Mais je ne veux pas gâter par mes commentaires le charme de ce petit ouvrage. Il est inutile aussi de le rapprocher de la *Critique du Jugement*, car il n'y aurait que des différences à remarquer, et si, à l'exemple de Rosenkranz, j'ai réuni ces deux ouvrages dans la traduction, c'est que le contraste m'a paru piquant.

Kant (3) avait fait interfolier pour son usage un exemplaire de ce petit écrit, et, après avoir chargé d'additions chacune des pages ajoutées, et, en beaucoup d'endroits, les marges mêmes du texte, il l'avait donné en 1800 au libraire *Nicolovius*, sans doute en vue d'une nouvelle édition. D'après Rosenkranz, qui a eu, en composant son édition, cet exemplaire entre les mains, ces additions sont des observations variées et quelquefois piquantes, qui se rattachent au même sujet, le sentiment du beau et du sublime, mais se répandent dans toutes les

(1) Il reproche à Rousseau, en qui il se plaît d'ailleurs à reconnaître un grand apologiste du beau sexe, d'avoir osé dire qu'une femme n'est jamais autre chose qu'un grand enfant, et il ne voudrait pas, dit-il, pour tout l'or du monde avoir écrit cette phrase (Traduction française, tome II, p. 305).

(2) Préface déjà citée, p. XII.

(3) Préface déjà citée, pages VI et VII.

directions et prennent diverses formes. Ici Kant développe entièrement sa pensée, là il se borne à l'indiquer, et quelquefois un seul mot lui suffit. Rosenkranz n'a pas cru devoir se servir en général de ce brouillon, parce que l'on retrouve tout ce qu'il contient d'important dans d'autres ouvrages de Kant. J'ai suivi le texte de son édition.

Quant à la *Critique du Jugement,* je me suis servi à la fois de la troisième édition (1799) (1) et de celle de Rosenkranz.

(1) J'ai déjà indiqué la date de la première édition, 1790, c'est à dire 9 ans après la *Critique de la raison pure* et 2 ans après la *Critique dé la raison pratique.* La seconde édition est de 1793.

Ce 15 décembre 1845.

J. BARNI.

PRÉFACE.

On peut appeler *raison pure* la faculté de connaître par des principes *a priori*, et critique de la raison pure, l'examen de la possibilité et des limites de cette faculté en général, en n'entendant par raison pure que la raison considérée dans son usage théorique, comme je l'ai fait, sous ce titre, dans mon premier ouvrage, et sans prétendre soumettre aussi à l'examen la faculté pratique que déterminent en elle ses propres principes. La critique de la raison pure ne comprend donc que notre faculté de connaître les choses *a priori*: elle ne s'occupe que de la *faculté de connaître*, abstraction faite du sentiment du plaisir ou de la

peine et de la faculté de désirer ; et dans la faculté de connaître, elle ne considère que l'entendement dont elle recherche les principes *a priori*, abstraction faite du *Jugement** et de la *raison* (en tant que facultés appartenant également à la connaissance théorique), parce qu'il se trouve dans la suite qu'aucune autre faculté de connaître, que l'entendement, ne peut fournir à la connaissance des principes constitutifs *a priori*. Ainsi la critique qui examine toutes ces facultés, pour déterminer la part que chacune pourrait avoir par elle-même à la vraie possession de la connaissance, ne conserve rien que ce que l'entendement prescrit *a priori* comme une loi pour la nature ou pour l'ensemble des phénomènes, (dont la forme est aussi donnée *a priori*); elle renvoie tous les autres concepts purs aux idées qui sont transcendantes pour notre faculté de connaître théorique, et qui, loin d'être pour cela

* Notre mot *Jugement* signifie à la fois la faculté de juger et l'acte par lequel nous jugeons, tandis que la langue allemande a les deux mots *Urtheilskraft* et *Urtheil*. Pour remédier à cette confusion, j'écrirai *Jugement* ou *jugement* suivant que j'emploierai ce mot dans le premier ou dans le second de ces deux sens. J. B.

inutiles ou superflues, servent de principes régulateurs ; en agissant ainsi, d'une part, elle écarte les dangereuses prétentions de l'entendement, qui (parce qu'il peut fournir *a priori* les conditions de la possibilité de toutes les choses qu'il peut connaître) voudrait renfermer dans ses propres limites la possibilité de toute chose en général, et d'autre part, elle dirige l'entendement lui-même dans la considération de la nature à l'aide d'un principe de perfection qu'il ne peut jamais atteindre, mais qui lui est posé comme le but final de toute connaissance.

C'est donc véritablement à l'entendement, qui a son domaine propre dans la *faculté de connaître*, en tant qu'elle contient *a priori* des principes constitutifs de la connaissance, que la critique désignée en général sous le nom de critique de la raison pure, devait assurer une possession sûre, mais bornée, contre tous les autres compétiteurs. De même la critique de la raison pratique a déterminé la possession de la *raison*, qui ne contient des principes constitutifs que relativement à la *faculté de désirer*.

Maintenant le *Jugement*, qui forme dans l'ordre de nos facultés de connaître un moyen terme entre l'entendement et la raison, a-t-il aussi par lui-même des principes *a priori*; ces principes sont-ils constitutifs ou simplement régulateurs (ne supposant point par conséquent un domaine particulier); et donne-t-il *a priori* une règle au sentiment du plaisir ou de la peine, comme au moyen terme entre la faculté de connaître et la faculté de désirer (de même que l'entendement prescrit *a priori* des lois à la première et la raison à la seconde)? Voilà ce dont s'occupe la présente critique du Jugement.

Une critique de la raison pure, c'est-à-dire de notre faculté de juger suivant des principes *a priori*, serait incomplète, si celle du Jugement qui, en tant que faculté de connaître, prétend aussi par lui-même à de tels principes, n'était traitée comme une partie spéciale de la critique; et pourtant les principes du Jugement ne constituent pas, dans un système de la philosophie pure, une partie propre entre la partie théorique et la partie pratique; ils peuvent être rap-

portés, suivant l'occasion, à chacune de ces deux parties. Mais si, sous le nom général de métaphysique, ce système (qu'il est possible d'achever et qui est d'une haute importance pour l'usage de la raison sous tous les rapports) doit être un jour accompli, il faut d'abord que la critique ait sondé le sol de cet édifice, assez profondément pour découvrir les premiers fondements de la faculté qui nous fournit des principes indépendants de l'expérience, afin qu'aucune des parties ne vienne à chanceler, ce qui entraînerait inévitablement la ruine du tout.

Or on peut aisément conclure de la nature du Jugement (dont il est si nécessaire et si généralement utile de faire un bon usage que sous le nom de sens commun on ne désigne pas d'autre faculté que celle-là) qu'on doit rencontrer de grandes difficultés dans la recherche du principe propre de cette faculté (elle doit en effet en contenir un *a priori*, sinon la critique même la plus vulgaire ne la considérerait pas comme une faculté particulière de connaître). Ce principe ne peut être dérivé de concepts *a priori* : ceux-ci

appartiennent à l'entendement et le Jugement ne concerne que leur application. Le Jugement doit donc fournir lui-même un concept, qui ne fasse proprement rien connaître, et qui seulement lui serve de règle à lui-même, mais non pas de règle objective à laquelle il puisse s'accommoder, car alors il faudrait une autre faculté de juger, pour décider si c'est le cas ou non d'appliquer la règle.

Cette difficulté que présente le principe (subjectif ou objectif) de la faculté de juger se rencontre surtout dans ces jugements, appelés esthétiques, qui concernent le beau et le sublime de la nature ou de l'art. Et pourtant la recherche critique du principe de ces jugements est la partie la plus importante de la critique de cette faculté. En effet, quoique par eux-mêmes ils n'apportent rien à la connaissance des choses, ils n'en appartiennent pas moins uniquement à la faculté de connaître et révèlent un rapport immédiat de cette faculté avec le sentiment de plaisir ou de peine, fondé sur quelque principe *a priori*, qui ne se con-

fond pas avec les motifs de la faculté de désirer ; car celle-ci trouve ses principes *a priori* dans des concepts de la raison. Il n'en est pas de même des jugements téléologiques sur la nature : ici, l'expérience nous montrant dans les choses une conformité à des lois qui ne peut plus être comprise ou expliquée à l'aide du concept général que l'entendement nous donne du sensible, la faculté de juger tire d'elle-même un principe du rapport de la nature avec l'inaccessible monde du supra-sensible, dont elle ne doit se servir qu'en vue d'elle-même dans la connaissance de la nature ; mais ce principe, qui doit et peut être appliqué *a priori* à la *connaissance* des choses du monde et nous ouvre en même temps des vues avantageuses pour la raison pratique, n'a point de rapport immédiat au sentiment du plaisir ou de la peine. Or c'est précisément ce rapport qui fait l'obscurité du principe du Jugement, et qui rend nécessaire pour cette faculté une division particulière de la critique ; car le jugement logique, qui se fonde sur des concepts (dont on ne peut jamais tirer de

conséquence immédiate au sentiment du plaisir ou de la peine), aurait pu à la rigueur être rattaché à la partie théorique de la philosophie, avec l'examen critique des limites de ces concepts.

Comme je n'entreprends pas l'étude du goût, ou du Jugement esthétique, dans le but de le former et de le cultiver (car cette culture peut bien continuer de se passer de ces sortes de spéculation), mais seulement à un point de vue transcendental, on sera, je l'espère, indulgent pour les lacunes de cette étude. Mais, à son point de vue, il faut qu'elle s'attende à l'examen le plus sévère ; seulement la grande difficulté que présente la solution d'un problème, naturellement si embrouillé, peut servir, je l'espère aussi, à excuser quelque reste d'une obscurité qu'on ne peut éviter entièrement. Pourvu qu'il soit assez clairement établi que le principe a été exactement exposé, on peut me pardonner, s'il est nécessaire, de n'en avoir pas dérivé le phénomène du Jugement avec toute la clarté qu'on peut justement exiger ailleurs, c'est-à-dire d'une con-

naissance fondée sur des concepts, et que je crois avoir rencontrée dans la seconde partie de cet ouvrage.

Je termine ici toute mon œuvre critique. J'aborderai sans retard la doctrine, afin de mettre à profit, s'il est possible, le temps favorable encore de ma vieillesse croissante. On comprend aisément que le Jugement n'a point de partie spéciale dans la doctrine, puisque la critique lui tient lieu de théorie; mais que, d'après la division de la philosophie en théorique et pratique et de la philosophie pure en autant de parties, la métaphysique de la nature et celle des mœurs doivent constituer cette nouvelle œuvre.

INTRODUCTION.

I

De la division de la philosophie.

Quand on considère la philosophie comme fournissant par des concepts les principes de la connaissance rationnelle des choses (et non pas seulement, comme la logique, les principes de la forme de la pensée en général, abstraction faite des objets), on a tout à fait raison de la diviser, comme on le fait ordinairement, en *théorique* et *pratique*. Mais il faut alors que les concepts qui fournissent aux principes de cette connaissance rationnelle leur objet, soient spécifiquement différents; sinon ils n'autoriseraient point une division, qui suppose toujours une opposition des principes de la connaissance rationnelle propre aux diverses parties d'une science.

Or il n'y a que deux espèces de concepts, lesquelles impliquent autant de principes différents de la possibilité de leurs objets : ce sont les *concepts de la nature* et le *concept de la liberté*. Et comme les premiers rendent possible, à l'aide de principes *a priori*, une connaissance *théorique*, et que le second ne contient relativement à cette connaissance qu'un principe négatif (une simple opposition), tandis qu'au contraire il établit pour la détermination de la volonté des principes extensifs, qui, pour cette raison, s'appellent pratiques, on a le droit de diviser la philosophie en deux parties, tout à fait différentes quant aux principes, en théorique en tant que *philosophie de la nature* et en *pratique* en tant que *philosophie morale* (car on appelle ainsi la législation *pratique* de la raison fondée sur le concept de la liberté). Mais jusqu'ici une grave confusion dans l'emploi de ces expressions a présidé à la division des divers principes et par suite de la philosophie : on identifiait ce qui est pratique au point de vue des concepts de la nature avec ce qui est pratique au point de vue du concept de la liberté, et sous ces mêmes expressions de philosophie théorique et pratique, on établissait une division qui, dans le fait, n'en était pas une (puisque les deux parties pouvaient avoir les mêmes principes).

La volonté, en tant que faculté de désirer, est

une des diverses causes naturelles qui sont dans le monde, c'est celle qui agit d'après des concepts; et tout ce qui est représenté comme possible (ou comme nécessaire) par la volonté, on l'appelle pratiquement possible (ou nécessaire), pour le distinguer de la possibilité ou de la nécessité physique d'un effet dont la cause n'est pas déterminée par des concepts (mais, comme dans la matière inanimée, par mécanisme, ou, comme chez les animaux, par instinct. — Or ici on parle de pratique d'une manière générale, sans déterminer si le concept qui fournit à la causalité de la volonté sa règle est un concept de la nature ou un concept de la liberté.

Mais cette dernière distinction est essentielle : si le concept qui détermine la causalité est un concept de la nature, les principes sont alors *techniquement pratiques;* si c'est un concept de la liberté, ils sont *moralement pratiques;* et, comme dans la division d'une science rationnelle il s'agit uniquement d'une distinction des objets dont la connaissance demande des principes différents, les premiers se rapportent à la philosophie théorique (ou à la science de la nature), tandis que les autres constituent seuls la seconde partie, à savoir la philosophie pratique (ou la morale).

Toutes les règles techniquement pratiques (c'est-à-dire celles de l'art ou de l'industrie en général,

et même celles de la prudence, ou de cette habileté qui donne de l'influence sur les hommes et sur leur volonté), en tant que leurs principes reposent sur des concepts, doivent être rapportées comme corollaires à la philosophie théorique. En effet elles ne concernent qu'une possibilité des choses fondée sur des concepts de la nature, et je ne parle pas seulement des moyens à trouver dans la nature, mais même de la volonté (comme faculté de désirer, et par conséquent comme faculté naturelle), en tant qu'elle peut être déterminée conformément à ces règles par des mobiles naturels. Cependant ces règles pratiques ne s'appellent pas des lois (comme les lois physiques), mais seulement des préceptes; car, comme la volonté ne tombe pas seulement sous le concept de la nature, mais aussi sous celui de la liberté, on réserve le nom de lois aux principes de la volonté relatifs à ce dernier concept, et ces principes constituent seuls, avec leurs conséquences, la seconde partie de la philosophie, à savoir la partie pratique.

De même que la solution des problèmes de la géométrie pure ne forme pas une partie spéciale de cette science, ou que l'arpentage ne mérite pas d'être appelé géométrie pratique, par opposition à la géométrie pure qui serait la seconde partie de la géométrie en général, de même et à plus forte raison ne faut-il pas regarder comme

une partie pratique de la physique, l'art mécanique ou chimique des expériences ou des observations, et rattacher à la philosophie pratique l'économie domestique, l'agriculture, la politique, l'art de vivre en société, la diététique, même la théorie générale du bonheur et l'art de dompter ses passions et de réprimer ses affections en vue du bonheur, comme si tous ces arts constituaient la seconde partie de la philosophie en général. En effet, ils ne contiennent tous que des règles qui s'adressent à l'industrie de l'homme, qui, par conséquent ne sont que techniquement pratiques, ou destinées à produire un effet possible d'après les concepts naturels des causes et des effets, et qui, rentrant dans la philosophie théorique (ou dans la science de la nature), dont elles sont de simples corollaires, ne peuvent réclamer une place dans cette philosophie particulière qu'on appelle la philosophie pratique. Au contraire, les préceptes moralement pratiques, qui sont entièrement fondés sur le concept de la liberté et excluent toute participation de la nature dans la détermination de la volonté, constituent une espèce toute particulière de préceptes : comme ces règles auxquelles obéit la nature, ils s'appellent véritablement des lois, mais ils ne reposent pas, comme celles-ci, sur des conditions sensibles; ils ont un principe supra-sensible, et ils forment à eux seuls, à côté de la partie

théorique de la philosophie, une autre partie sous le nom de philosophie pratique.

On voit par là qu'un ensemble de préceptes pratiques, donnés par la philosophie, ne constitue pas une partie spéciale et opposée à la partie théorique de cette science, par cela seul qu'ils sont pratiques ; car ils pourraient l'être encore, quand même leurs principes (en tant que règles techniquement pratiques) seraient tirés de la connaissance théorique de la nature : il faut encore que le principe sur lequel ils se fondent ne soit pas dérivé lui-même du concept de la nature, toujours subordonné à des conditions sensibles, et repose par conséquent sur le supra-sensible, que le concept seul de la liberté nous fait connaître par des lois formelles, et qu'ainsi les préceptes soient moralement pratiques, c'est-à-dire que ce ne soient pas seulement des préceptes ou des règles relatives à tel ou tel dessein, mais des lois qui ne supposent aucun but ou aucun dessein préalable.

II

Du domaine de la philosophie en général.

L'usage de notre faculté de connaître par des principes et la philosophie par conséquent n'ont pas

d'autres bornes que celles de l'application des concepts *a priori*.

Mais l'ensemble de tous les objets auxquels se rapportent ces concepts, pour en constituer, s'il est possible, une connaissance, peut être divisé selon que nos facultés suffisent ou ne suffisent pas à ce but, et selon qu'elles y suffisent de telle ou telle manière.

Si vous considérez les concepts comme se rapportant à des objets, et que vous fassiez abstraction de la question de savoir si une connaissance de ces objets est ou n'est pas possible, vous avez le champ de ces concepts : il est déterminé seulement d'après le rapport de leur objet à notre faculté de connaître en général.—La partie de ce champ, où une connaissance est possible pour nous, est le territoire (*territorium*) de ces concepts et de la faculté de connaître que suppose cette connaissance. La partie du territoire, où ces concepts sont législatifs, est leur domaine (*ditio*) et celui des facultés de connaître qui les fournissent. Ainsi les concepts empiriques ont bien leur territoire dans la nature, considérée comme l'ensemble de tous les objets des sens, mais ils n'y ont pas de domaine ; ils n'y ont qu'un domicile (*domicilium*), parce que ces concepts, quoique régulièrement formés, ne sont pas législatifs et que les règles qui s'y fondent sont empiriques, par conséquent contingentes.

Toute notre faculté de connaître a deux domai-

nes, celui des concepts de la nature et celui du concept de la liberté; car, par ces deux sortes de concepts, elle est législative *a priori*. Or la philosophie se partage aussi, comme cette faculté, en théorique et pratique. Mais le territoire, sur lequel s'étend son domaine et *s'exerce* sa législation, n'est toujours que l'ensemble des objets de toute expérience possible, en tant qu'ils sont considérés comme de simples phénomènes; car autrement on ne pourrait concevoir une législation de l'entendement relative à ces objets.

La législation contenue dans les concepts de la nature est fournie par l'entendement; elle est théorique. Celle que contient le concept de la liberté vient de la raison; elle est purement pratique. Or c'est seulement dans le monde pratique que la raison peut être législative; relativement à la connaissance théorique (de la nature), elle ne peut que déduire de lois données (dont elle est instruite par l'entendement) des conséquences qui ne sortent pas des bornes de la nature. Mais, d'un autre côté, la raison n'est pas législative partout où il y a des règles pratiques, car ces règles peuvent être techniquement pratiques.

La raison et l'entendement ont donc deux législations différentes sur un seul et même territoire, celui de l'expérience, sans que l'une puisse empiéter sur l'autre; car le concept de la nature a tout

aussi peu d'influence sur la législation fournie par le concept de la liberté, que celui-ci sur la législation de la nature. — La possibilité de concevoir au moins sans contradiction la coexistence des deux législations et des facultés qui s'y rapportent a été démontrée par la critique de la raison pure, qui, en nous révélant ici une illusion dialectique, a écarté les objections.

Mais il est impossible que ces deux domaines différents, qui se limitent perpétuellement, non pas, il est vrai, dans leurs législations, mais dans leurs effets au sein du monde sensible, n'en fassent qu'*un*. En effet le concept de la nature peut bien représenter ses objets dans l'intuition, mais comme de simples phénomènes et non comme des choses en soi; au contraire, le concept de la liberté peut bien représenter par son objet une chose en soi, mais non dans l'intuition; aucun de ces deux concepts, par conséquent, ne peut donner une connaissance théorique de son objet (et même du sujet pensant) comme chose en soi, c'est-à-dire du supra-sensible. C'est une idée qu'il faut appliquer à la possibilité de tous les objets de l'expérience, mais qu'on ne peut jamais élever et étendre jusqu'à en faire une connaissance.

Il y a donc un champ illimité, mais inaccessible aussi pour toute notre faculté de connaître, le champ du supra-sensible, où ne nous trouvons

point de territoire pour nous, et où, par conséquent, nous ne pouvons chercher, ni pour les concepts de l'entendement, ni pour ceux de la raison, un domaine appartenant à la connaissance théorique. Ce champ, l'usage théorique aussi bien que pratique de la raison veut qu'on le remplisse d'idées, mais nous ne pouvons donner à ces idées, dans leur rapport avec les lois qui dérivent du concept de la liberté, qu'une réalité pratique, ce qui n'élève pas le moins du monde notre connaissance théorique jusqu'au supra-sensible.

Mais, quoiqu'il y ait un immense abîme entre le domaine du concept de la nature, ou le sensible, et le domaine du concept de la liberté, ou le supra-sensible, de telle sorte qu'il est impossible de passer du premier au second (au moyen de la raison théorique), et qu'on dirait deux mondes différents dont l'un ne peut avoir aucune action sur l'autre, celui-ci doit avoir cependant une influence sur celui-là. En effet le concept de la liberté doit réaliser dans le monde sensible le but posé par ses lois, et il faut, par conséquent, qu'on puisse concevoir la nature de telle sorte que, dans sa conformité aux lois qui constituent sa forme, elle n'exclue pas du moins la possibilité des fins qui doivent y être atteintes d'après les lois de la liberté. — Il doit donc y avoir un principe qui rende possible *l'accord* du supra-sensible, servant de fondement à la

nature, avec ce que le concept de la liberté contient pratiquement, un principe dont le concept insuffisant, il est vrai, au point de vue théorique et au point de vue pratique, à en donner une connaissance, et n'ayant point par conséquent de domaine qui lui soit propre, permette cependant à l'esprit de passer d'un monde à l'autre.

III

De la critique du Jugement considérée comme un lien qui réunit les deux parties de la philosophie.

La critique des facultés de connaître, considérées dans ce qu'elles peuvent fournir *a priori*, n'a pas proprement de domaine relativement aux objets, parce qu'elle n'est pas une doctrine, mais qu'elle a seulement à rechercher si et quand, suivant la condition de nos facultés, une doctrine peut être fournie par ces facultés. Son champ s'étend aussi loin que toutes leurs prétentions, afin de les renfermer dans les limites de leur légitimité. Mais ce qui n'entre pas dans la division de la philosophie peut cependant tomber, comme partie principale, sous la critique de la faculté pure de connaître en général, si cette faculté contient des principes qui n'ont

de valeur, ni pour son usage théorique, ni pour son usage pratique.

Les concepts de la nature, qui contenaient le principe de toute connaissance théorique *a priori*, reposaient sur la législation de l'entendement. — Le concept de la liberté qui contenait le principe de tous les préceptes pratiques *a priori* et indépendants des conditions sensibles, reposait sur la législation de la raison. Ainsi, outre que ces deux facultés peuvent être appliquées logiquement à des principes, de quelque origine qu'ils soient, chacune d'elles a encore, quant à son contenu, sa législation propre, au-dessus de laquelle il n'y en a point d'autre (*a priori*), et c'est ce qui justifie la division de la philosophie en théorique et pratique.

Mais dans la famille des facultés de connaître supérieures, il y a encore un moyen terme entre l'entendement et la raison : c'est le *Jugement*. On peut présumer, par analogie, qu'il contient aussi, sinon une législation particulière, du moins un principe qui lui est propre et qu'on doit chercher suivant des lois ; un principe qui est certainement un principe *a priori* purement subjectif, et qui, sans avoir pour domaine aucun champ des objets, peut cependant avoir un territoire pour lequel seulement il ait de la valeur.

Il y a d'ailleurs (à en juger par analogie) une raison de lier le Jugement avec un autre ordre de

ses facultés représentatives, qui paraît plus importante encore que celle de sa parenté avec la famille des facultés de connaître. En effet, toutes les facultés ou capacités de l'âme peuvent être ramenées à ces trois qui ne peuvent plus être dérivées d'un principe commun : la *faculté de connaître*, le *sentiment du plaisir et de la peine* et la *faculté de désirer* (1). Dans le ressort de la faculté de connaître,

(1) Quand on a quelque raison de supposer que les concepts employés comme principes empiriques ont de l'affinité avec la faculté de connaître pure *a priori*, il est utile, à cause de cette relation même, de leur chercher une définition transcendentale, c'est-à-dire de les définir par des catégories pures, en tant qu'elles donnent seules, d'une manière suffisante, la différence du concept dont il s'agit d'avec d'autres. On suit en cela l'exemple du mathématicien qui laisse indéterminées les données empiriques de son problème, et qui ne soumet aux concepts de l'arithmétique pure que le rapport de ces données dans une synthèse pure, généralisant par là la solution du problème.— On m'a reproché d'avoir employé une méthode semblable (Voyez la préface de la critique de la raison pratique), et d'avoir défini la faculté de désirer, la *faculté d'être, par ses représentations, cause de la réalité des objets de ces représentations;* car, dit-on, de simples *souhaits* sont aussi des désirs, et chacun pourtant reconnaît qu'ils ne suffisent pas pour que leur objet soit réalisé. — Mais cela ne prouve rien autre chose, sinon qu'il y a dans l'homme des désirs dans lesquels il se trouve en contradiction avec lui-même, puisqu'il tend, par sa représentation *seule*, à la réalisation de l'objet, quoiqu'il ne puisse y parvenir, ayant conscience que ses forces mécaniques (pour appeler ainsi celles qui ne sont pas psychologiques), qui devraient être déterminées par cette représentation à réaliser l'objet (par conséquent médiatement), ou ne sont pas suffisantes, ou même rencontrent quelque chose d'impossible, comme, par exemple, de changer le passé (*O mihi præteritos*... etc.), ou d'anéantir, dans l'impatience de l'attente, l'intervalle qui nous sépare du moment désiré. — Quoique, dans

l'entendement seul est législatif, puisque cette faculté (comme cela doit être quand on la considère en elle-même, indépendamment de la faculté de désirer), se rapporte comme faculté de *connaissance théorique* à la nature, et que c'est seulement relativement à la nature (considérée comme phénomène) qu'il nous est possible de trouver des

ces désirs fantastiques, nous ayons conscience de l'insuffisance (ou même de l'impuissance) de nos représentations à devenir *causes* de leur objet, cependant le rapport de ces représentations à la qualité de causes, par conséquent la représentation de leur *causalité* est contenue dans tout *souhait*, et elle apparaît surtout quand le souhait est une *affection*, c'est-à-dire un véritable *désir* (1). En effet, ces sortes de mouvements, en dilatant et en amollissant le cœur, et par là en épuisant les forces, montrent que ces forces sont incessamment tendues par des représentations, mais qu'elles finissent toujours par laisser tomber dans l'inaction l'esprit convaincu de l'impossibilité de la chose désirée. Les prières mêmes, adressées au ciel pour écarter des malheurs affreux, et qu'on regarde comme inévitables, et certains moyens qu'emploie la superstition pour arriver à des fins naturellement impossibles, démontrent la relation causale des représentations à leurs objets, puisque cette causalité ne peut pas même être arrêtée par la conscience de son impuissance à produire l'effet. — Mais pourquoi cette tendance à former des désirs que la conscience déclare vains, a-t-elle été mise dans notre nature? C'est une question qui rentre dans la téléologie anthropologique. Il semble que si nous ne devions nous déterminer à employer nos forces qu'après nous être assurés de leur aptitude à produire un objet, elles resteraient en grande partie sans emploi; car nous n'apprenons ordinairement à les connaître qu'en les essayant. Cette illusion, qui produit les souhaits inutiles, n'est donc qu'une conséquence de la bienveillante ordonnance qui préside à notre nature (2).|

(1) *Sehnsucht*, proprement désir ardent. J. B.
(2) Rosenkranz ne donne pas cette note. J. B.

dans les concepts *a priori* de la nature, c'est-à-dire dans les concepts purs de l'entendement. — La faculté de désirer, considérée comme faculté supérieure déterminée par le concept de la liberté, n'admet pas d'autre législation *a priori* que celle de la raison (dans laquelle seule réside ce concept). — Or le sentiment du plaisir se place entre la faculté de connaître et la faculté de désirer, de même qu'entre l'entendement et la raison se place le Jugement. On peut donc supposer, du moins provisoirement, que le Jugement contient aussi par lui-même un principe *a priori*, et que, comme le sentiment du plaisir ou de la peine est nécessairement lié avec la faculté de désirer (soit que, comme dans la faculté de désirer inférieure, il soit antérieur au principe de cette faculté, soit que, comme dans la faculté de désirer supérieure, il dérive seulement de la détermination produite dans cette faculté par la loi morale), il opère aussi un passage entre la pure faculté de connaître, c'est-à-dire le domaine des concepts de la nature et le domaine de la liberté, de même qu'au point de vue logique, il rend possible le passage de l'entendement à la raison.

Ainsi, quoique la philosophie ne puisse être partagée qu'en deux parties principales, la théorique et la pratique; quoique tout ce que nous pourrions avoir à dire des principes propres du Jugement doive se rapporter à la partie théorique, c'est-à-

dire à la connaissance rationnelle fondée sur des concepts de la nature, la critique de la raison pure, qui doit établir tout cela avant d'entreprendre l'exécution de son système, se compose de trois parties : la critique de l'entendement pur, celle du Jugement pur et celle de la raison pure, facultés qui sont appelées pures parce qu'elles sont législatives *a priori*.

IV

Du Jugement comme faculté législative *a priori*.

Le Jugement en général est la faculté de concevoir * le particulier comme contenu dans le général.

Si le général (la règle, le principe, la loi) est donné, le Jugement qui y subsume le particulier (même si, comme Jugement transcendental, il fournit *a priori* les conditions qui seules rendent cette subsomption possible) est *déterminant*. Mais si le particulier seul est donné et que le Jugement y

* J'ai traduit en général *denken* qui signifie proprement *penser* par *concevoir*, parce que ce mot est d'un usage plus commode. S'il traduit moins exactement le mot allemand, il peut fort bien être employé comme synonyme de penser, pris dans le sens de Kant, et il a même l'avantage de se rapprocher du mot *concept* (*Begriff*), qui signifie précisément soit la condition, soit le résultat de la pensée, telle que Kant l'explique. J. B.

doive trouver le général, il est simplement *réfléchissant*.

Le Jugement déterminant, soumis aux lois générales et transcendentales de l'entendement, n'est que subsumant; la loi lui est prescrite *a priori*, et ainsi il n'a pas besoin de penser par lui-même à une loi pour pouvoir subordonner au général le particulier qu'il trouve dans la nature. — Mais autant il y a de formes diverses de la nature, autant il y a de modifications des concepts généraux et transcendentaux de la nature, que laissent indéterminés les lois fournies *a priori* par l'entendement pur; car ces lois ne concernent que la possibilité d'une nature (comme objet des sens) en général. Il doit donc y avoir aussi pour ces concepts des lois qui peuvent bien, en tant qu'empiriques, être contingentes au regard de *notre* entendement, mais qui, puisqu'elles s'appellent lois (comme l'exige le concept d'une nature), doivent être regardées comme nécessaires en vertu d'un principe, quoique inconnu pour nous, de l'unité du divers. — Le Jugement réfléchissant, qui est obligé de remonter du particulier qu'il trouve dans la nature au général, a donc besoin d'un principe qui ne peut être dérivé de l'expérience, puisqu'il doit servir de fondement à l'unité de tous les principes empiriques, se rangeant sous des principes également empiriques mais supérieurs, et par là à la possibilité de

la coordination systématique de ces principes. Ce principe transcendental, il faut que le Jugement réfléchissant le trouve en lui-même, pour en faire sa loi; il ne peut le tirer d'ailleurs (parce qu'il serait alors Jugement déterminant), ni le prescrire à la nature, parce que, si la réflexion sur les lois de la nature s'accommode à la nature, celle-ci ne se règle pas sur les conditions d'après lesquelles nous cherchons à nous en former un concept tout à fait contingent ou relatif à cette réflexion.

Ce principe ne peut être que celui-ci : comme les lois générales de la nature ont leur principe dans notre entendement qui les prescrit à la nature (mais au point de vue seulement du concept général de la nature en tant que telle), les lois particulières, empiriques relativement à ce que les premières laissent en elles d'indéterminé, doivent être considérées d'après une unité telle que l'aurait établie un entendement (mais autre que le nôtre), qui, en donnant ces lois, aurait eu égard à notre faculté de connaître, et voulu rendre possible un système d'expérience fondé sur des lois particulières de la nature. Ce n'est pas qu'on doive admettre, en effet, un tel entendement (car c'est le Jugement réfléchissant qui seul fait de cette idée un principe pour réfléchir et non pour déterminer), mais la faculté de juger se donne par là une loi pour elle-même et non pour la nature.

Or, comme le concept d'un objet, en tant qu'il contient aussi le principe de la réalité de cet objet, s'appelle *fin*, et que la concordance d'un objet avec une disposition de choses qui n'est possible que suivant des fins, s'appelle *finalité* de la forme de ces choses, le principe du Jugement, relativement à la forme des choses de la nature soumises à des lois empiriques en général, est la *finalité* de la nature dans sa diversité; ce qui veut dire qu'on se représente la nature par ce concept comme si un entendement contenait le principe de son unité dans la diversité de ses lois empiriques.

La finalité de la nature est donc un concept particulier *a priori*, qui a uniquement son origine dans le jugement réfléchissant; car on ne peut pas attribuer aux productions de la nature quelque chose comme un rapport de la nature même à des fins, mais seulement se servir de ce concept pour réfléchir sur la nature relativement à la liaison des phénomènes qui s'y produisent suivant des lois empiriques. Ce concept est bien différent aussi de la finalité pratique (de celle de l'industrie humaine ou de la morale), quoiqu'on le conçoive par analogie avec cette dernière espèce de finalité.

V

Le principe de la finalité formelle de la nature est un principe transcendental du Jugement.

J'appelle transcendental le principe qui représente la condition générale *a priori* sous laquelle seule les choses peuvent devenir des objets de notre connaissance en général. J'appelle au contraire métaphysique le principe qui représente la condition *a priori* sous laquelle seule des objets, dont le concept doit être donné empiriquement, peuvent être déterminés davantage *a priori*. Ainsi le principe de la connaissance des corps comme substances et comme substances changeantes est transcendental, quand il signifie que leur changement doit avoir une cause; mais il est métaphysique quand il signifie que leur changement doit avoir une cause *extérieure* : dans le premier cas, il suffit de concevoir le corps au moyen de prédicats ontologiques (ou de concepts purs de l'entendement), par exemple comme substance, pour connaître *a priori* la proposition; mais, dans le second, il faut donner pour fondement à la proposition le concept empirique d'un corps (ou le concept du corps considéré comme une chose qui se meut dans l'espace); c'est à cette

condition qu'on peut apercevoir tout à fait *a priori* que le dernier prédicat (le mouvement produit par une cause extérieure) convient au corps. — De même, comme je le montrerai bientôt, le principe de la finalité de la nature (dans la variété de ses lois empiriques) est un principe transcendental. Car le concept des objets, en tant qu'on les conçoit comme soumis à ce principe, n'est que le concept pur d'objets d'une connaissance d'expérience possible en général, et ne contient rien d'empirique. Le principe de la finalité pratique, au contraire, qui suppose l'idée de la *détermination* d'une *volonté* libre, est un principe métaphysique, parce que le concept d'une faculté de désirer, considérée comme volonté, doit être donné empiriquement (n'appartient pas aux prédicats transcendentaux). Ces deux principes ne sont pourtant pas empiriques; ce sont des principes *a priori*, car le sujet qui y fonde ses jugements n'a besoin d'aucune expérience ultérieure pour lier le prédicat avec le concept empirique qu'il possède, mais il peut apercevoir cette liaison tout à fait *a priori*.

Que le concept d'une finalité de la nature appartienne aux principes transcendentaux, c'est ce que montrent suffisamment les maximes du Jugement qui servent *a priori* de fondement à l'investigation de la nature, et qui, pourtant, ne concernent que la possibilité de l'expérience, et par conséquent de

la connaissance de la nature, non pas simplement de la nature en général, mais de la nature déterminée par des lois particulières et diverses. — Ce sont comme des sentences de la sagesse métaphysique qui, à l'occasion de certaines règles dont on ne peut démontrer la nécessité par des concepts, se présentent assez souvent dans le cours de cette science, mais éparses; en voici des exemples : la nature prend le plus court chemin (*lex parcimoniæ*); elle ne fait point de saut ni dans la série de ses changements, ni dans la coexistence de ses formes spécifiquement différentes (*lex continui in natura*); dans la grande variété de ses lois empiriques il y a une unité formée par un petit nombre de principes (*principia præter necessitatem non sunt multiplicanda*); et d'autres maximes du même genre.

Mais vouloir montrer l'origine de ces principes et l'entreprendre par la voie psychologique, c'est en méconnaître tout à fait le sens. En effet, ils n'expriment pas ce qui arrive, c'est-à-dire d'après quelle règle nos facultés de connaître remplissent réellement leur fonction et comment on juge, mais comment on doit juger. Or cette nécessité logique objective n'éclate point quand les principes sont simplement empiriques. La concordance de la nature avec nos facultés de connaître ou la finalité que fait ressortir leur usage est donc un principe transcendental de jugements, et elle a

besoin par conséquent d'une déduction transcendentale, qui recherche *a priori* dans les sources de la connaissance l'origine de ce principe.

Nous trouvons bien d'abord, dans les principes de la possibilité de l'expérience, quelque chose de nécessaire, à savoir les lois générales sans lesquelles la nature en général (comme objet des sens) ne peut être conçue, et ces lois reposent sur les catégories appliquées aux conditions formelles de toute intuition possible, en tant qu'elle est donnée aussi *a priori*. Le Jugement soumis à ces lois est déterminant, car il ne fait autre chose que subsumer sous des lois données. Par exemple, l'entendement dit : tout changement a sa cause (c'est une loi générale de la nature) ; le Jugement transcendental n'a plus qu'à fournir la condition qui permet de subsumer sous le concept *a priori* de l'entendement, et cette condition, c'est la succession des déterminations d'une seule et même chose. Or cette loi est reconnue comme absolument nécessaire pour la nature en général (comme objet d'expérience possible). — Mais les objets de la connaissance empirique, outre cette condition formelle du temps, sont encore déterminés, ou peuvent l'être, autant qu'on en peut juger *a priori*, de diverses manières : ainsi des natures spécifiquement distinctes, indépendamment de ce qu'elles ont de commun en tant qu'elles appartiennent à la nature

en général, peuvent être causes selon une infinité de manières diverses, et chacune de ces manières (d'après le concept d'une cause en général) doit avoir une règle qui porte le caractère de loi, et par conséquent celui de nécessité, quoique la nature et les limites de nos facultés de connaître ne nous permettent pas d'apercevoir cette nécessité. Quand donc nous considérons la nature dans ses lois empiriques, nous y concevons comme possible une infinie variété de lois empiriques qui sont contingentes à nos yeux (ne peuvent être connues *a priori*), et ces lois, nous les rattachons à une unité que nous regardons aussi comme contingente, c'est-à-dire à l'unité possible de l'expérience (comme système de lois empiriques). Or, d'une part, il faut nécessairement supposer et admettre cette unité, et, d'autre part, il est impossible de trouver dans les connaissances empiriques un parfait enchaînement qui permette d'en former un tout d'expérience, car les lois générales de la nature nous montrent bien cet enchaînement, quand on considère les choses généralement, comme choses de la nature en général, mais non quand on les considère spécifiquement, comme êtres particuliers de la nature. Le Jugement doit donc admettre pour son propre usage, comme un principe *a priori*, que ce qui est contingent au regard de notre esprit dans les lois particulières (empiriques) de la nature contient une

unité que nous ne pouvons pénétrer, il est vrai, mais que nous pouvons concevoir, et qui est le principe de l'union des éléments divers en une expérience possible en soi. Et, puisque cette unité que nous admettons pour un but nécessaire (en vertu d'un besoin) de l'entendement, mais en même temps comme contingente en soi, est représentée comme une finalité des objets (de la nature), le Jugement qui, relativement aux choses soumises à des lois empiriques possibles (encore à découvrir), est simplement réfléchissant, doit concevoir la nature, relativement à ces choses, d'après un *principe de finalité* pour notre faculté de connaître, lequel est exprimé dans les précédentes maximes du Jugement. Ce concept transcendental d'une finalité de la nature n'est ni un concept de la nature, ni un concept de la liberté; car il n'attribue rien à l'objet (à la nature), il ne fait que représenter la seule manière dont nous devons procéder dans notre réflexion sur les objets de la nature, pour arriver à une expérience parfaitement liée dans toutes ses parties; c'est par conséquent un principe subjectif (une maxime) du Jugement. Aussi, comme par un hasard heureux et favorable à notre but, quand nous rencontrons parmi des lois purement empiriques une pareille unité systématique, nous ressentons de la joie (délivrés que nous sommes d'un besoin), quoique nous devions nécessairement ad-

mettre l'existence d'une telle unité sans pouvoir l'apercevoir et la démontrer.

Si on veut se convaincre de l'exactitude de cette déduction du concept dont il s'agit ici, et de la nécessité d'admettre ce concept comme un principe transcendental de connaissance, qu'on songe à la grandeur de ce problème qui est *a priori* dans notre entendement : avec les perceptions données par une nature qui contient une variété infinie de lois empiriques faire un système cohérent. L'entendement, il est vrai, possède *a priori* des lois générales de la nature sans lesquelles il ne pourrait y avoir un seul objet d'expérience, mais il a besoin en outre d'une certaine ordonnance de la nature dans ces règles particulières qui ne lui sont connues qu'empiriquement et qui, relativement à lui, sont contingentes. Ces règles, sans lesquelles il ne pourrait passer de l'analogie universelle contenue dans une expérience possible en général à l'analogie particulière, mais dont il ne connaît pas et ne peut pas connaître la nécessité, il faut qu'il les conçoive comme des lois (c'est-à-dire comme nécessaires) ; car, sinon, elles ne constitueraient point une ordonnance de la nature. Ainsi, quoique relativement à ces règles (aux objets), il ne puisse rien déterminer *a priori*, il doit néanmoins, dans le but de découvrir les lois qu'on appelle empiriques, prendre pour fondement de toute réflexion sur la

nature un principe *a priori,* d'après lequel nous concevons qu'il peut y avoir une ordonnance de la nature, et qu'on peut la reconnaître dans ces lois, un principe comme celui qu'expriment les propositions suivantes : Il y a dans la nature une disposition de genres et d'espèces que nous pouvons saisir ; ces genres se rapprochent toujours davantage d'un principe commun, en sorte qu'en passant de l'un à l'autre, on s'élève à un genre plus élevé ; s'il paraît d'abord inévitable à notre entendement d'admettre pour les effets de la nature spécifiquement différents autant d'espèces différentes de causalité, ces espèces peuvent néanmoins se ranger sous un petit nombre de principes que nous avons à rechercher, etc. Le Jugement suppose *a priori* cette concordance de la nature avec notre faculté de connaître, afin de pouvoir réfléchir sur la nature considérée dans ses lois empiriques, mais l'entendement la regarde comme objectivement contingente, et le Jugement ne l'attribue à la nature que comme une finalité transcendentale (relative à la faculté de connaître), et parce que, sans cette supposition, nous ne concevrions aucune ordonnance de la nature dans ses lois empiriques, et que nous n'aurions point par conséquent de fil pour nous guider dans la connaissance et dans la recherche de ces lois si variées.

En effet, on conçoit aisément que, malgré toute l'uniformité des choses de la nature considérées

d'après les lois générales sans lesquelles la forme d'une connaissance empirique en général serait impossible, la différence spécifique des lois empiriques de la nature et de leurs effets pourrait être si grande, qu'il serait impossible à notre entendement d'y découvrir une ordonnance saisissable, de diviser ses productions en genres et en espèces, de manière à appliquer les principes de l'explication et de l'intelligence de l'une à l'explication et à l'intelligence de l'autre, et à faire d'une matière si compliquée pour nous (car elle est infiniment variée et n'est pas appropriée à la capacité de notre esprit) une expérience cohérente.

Le Jugement contient donc aussi un principe *a priori* de la possibilité de la nature, mais seulement à un point de vue subjectif, par lequel il prescrit, non pas à la nature (comme autonomie), mais à lui-même (comme héautonomie) une loi pour réfléchir sur la nature, qu'on pourrait appeler *loi de la spécification de la nature* considérée dans ses lois empiriques. Il ne trouve pas *a priori* cette loi dans la nature, mais il l'admet afin de rendre saisissable à notre entendement une ordonnance suivie par la nature dans l'application qu'elle fait de ses lois générales, lorsqu'elle veut subordonner à ces lois la variété des lois particulières. Ainsi, quand on dit que la nature spécifie ses lois générales d'après le principe d'une finalité relative à notre faculté de

connaître, c'est-à-dire pour s'approprier à la fonction nécessaire de l'entendement humain, qui est de trouver le général auquel doit être ramené le particulier fourni par la perception, et le lien qui rattache le divers (qui est le général pour chaque espèce) à l'unité du principe; on ne prescrit point par ce principe une loi à la nature, et l'observation ne nous en apprend rien (quoiqu'elle puisse le confirmer). Car ce n'est pas un principe du Jugement déterminant, mais du Jugement réfléchissant; on n'a d'autre but que de pouvoir, quelle que soit la disposition de la nature dans ses lois générales, rechercher ses lois empiriques au moyen de ce principe et des maximes qui s'y fondent, comme d'une condition sans laquelle nous ne pouvons faire usage de notre entendement pour étendre notre expérience et acquérir de la connaissance.

VI

De l'union du sentiment de plaisir avec le concept de la finalité de la nature.

La concordance de la nature, considérée dans la variété de ses lois particulières, avec le besoin que nous avons de lui trouver des principes universels doit être jugée comme contingente au regard de notre es-

prit, mais en même temps comme inévitable à cause du besoin de notre entendement, par conséquent comme une finalité par laquelle la nature s'accorde avec nos propres vues, mais en tant seulement qu'il s'agit de la connaissance. — Les lois générales de l'entendement, qui sont en même temps des lois de la nature, sont tout aussi nécessaires (quoique dérivées de la spontanéité) que les lois du mouvement de la matière, et il n'y a pas besoin, pour expliquer leur origine, de supposer quelque but de nos facultés de connaître, car nous n'obtenons primitivement par ces lois qu'un concept de ce qu'est la connaissance des choses (de la nature), et elles s'appliquent nécessairement à la nature des objets de notre connaissance en général. Mais que l'ordonnance de la nature dans ses lois particulières, dans cette variété et cette hétérogénéité, du moins possibles, qui dépassent notre faculté de conception, soit réellement appropriée à cette faculté, c'est, autant que nous pouvons l'apercevoir, ce qui est contingent, et la découverte de cette ordonnance est une œuvre de l'entendement poursuivant un but auquel il aspire nécessairement, c'est-à-dire l'unité des principes, et que le Jugement doit attribuer à la nature, parce que l'entendement ne peut ici lui prescrire de loi.

L'acte par lequel l'esprit atteint ce but est accompagné d'un sentiment de plaisir, et, si la con-

dition de cet acte est une représentation *a priori*, un principe, comme ici, pour le Jugement réfléchissant en général, le sentiment du plaisir est aussi déterminé par une raison *a priori* qui lui donne une valeur universelle, mais qui ne concerne que le rapport de l'objet à la faculté de connaître, sans que le concept de la finalité s'adresse le moins du monde à la faculté de désirer, ce qui le distingue entièrement de toute la finalité pratique de la nature.

En effet, la concordance des perceptions avec les lois fondées sur des concepts généraux de la nature (les catégories) ne produit et ne peut produire en nous le moindre effet sur le sentiment du plaisir, puisque l'entendement agit ici nécessairement, suivant sa nature et sans dessein; au contraire, la découverte de l'union de deux ou de plusieurs lois empiriques hétérogènes en un seul principe est la source d'un plaisir très-remarquable, souvent même d'une admiration qui ne cesse pas alors que l'objet en est déjà suffisamment connu. Nous ne trouvons plus, il est vrai, un plaisir remarquable à saisir cette unité de la nature dans sa division en genres et en espèces qui seul rend possibles les concepts empiriques au moyen desquels nous la connaissons dans ses lois particulières; mais ce plaisir a eu certainement son temps, et c'est même parce que l'expérience la plus ordinaire ne

serait pas possible sans lui, qu'il s'est insensiblement confondu avec la simple connaissance, et n'a plus été particulièrement remarqué. — Il y a donc quelque chose qui, dans nos jugements sur la nature, nous rend attentifs à sa concordance avec notre entendement; c'est le soin que nous prenons de ramener, autant que possible, des lois hétérogènes à des lois plus élevées, quoique toujours empiriques, afin d'éprouver, si nous y réussissons, le plaisir que nous donne cette concordance de la nature avec notre faculté de connaître que nous regardons comme simplement contingente. Nous trouverions au contraire un grand déplaisir dans une représentation de la nature où nous serions menacés de voir nos moindres investigations au delà de l'expérience la plus vulgaire arrêtées par une hétérogénéité de lois qui ne permettrait pas à notre entendement de ramener les lois particulières à des lois empiriques générales, car cela répugne au principe de la spécification subjectivement finale de la nature et au Jugement qui réfléchit sur cette spécification.

Cependant cette supposition du Jugement détermine si peu jusqu'à quel point cette finalité idéale de la nature pour notre faculté de connaître doit être étendue, que si on nous dit qu'une plus profonde ou plus ample connaissance expérimentale de la nature doit rencontrer à la fin une variété de lois que nul entendement humain ne peut ramener

à un principe, nous ne laissons pas d'être satisfaits, quoique nous aimions mieux espérer que, plus nous pénétrerons dans l'intérieur de la nature, et mieux nous connaîtrons les parties extérieures qui nous sont jusqu'à présent inconnues, plus aussi nous la trouverons simple dans ses principes et uniforme dans l'apparente hétérogénéité de ses lois empiriques. En effet notre Jugement nous fait une loi de poursuivre aussi loin que possible le principe de l'appropriation de la nature à notre faculté de connaître, sans décider (parce que ce n'est pas le Jugement déterminant qui nous donne cette règle) s'il a ou n'a pas de limites, puisque, s'il est possible de déterminer des bornes relativement à l'usage rationnel de nos facultés de connaître, cela est impossible dans le champ de l'expérience.

VII

De la représentation esthétique de la finalité de la nature.

Ce qui, dans la représentation d'un objet, est purement subjectif, c'est-à-dire ce qui constitue le rapport de cette représentation au sujet, et non à l'objet, est sa qualité esthétique; mais ce qui, en elle, sert ou peut servir à la détermination de l'objet (à la connaissance) fait sa valeur logique. La

connaissance d'un objet des sens peut être considérée sous ces deux points de vue. Dans la représentation sensible des choses extérieures la qualité de l'espace, où elles m'apparaissent, est l'élément purement subjectif de la représentation que j'ai de ces choses (il ne détermine pas ce qu'elles peuvent être comme objets en soi) : aussi l'objet est-il simplement conçu comme un phénomène; mais l'espace, malgré sa qualité purement subjective, n'en est pas moins un élément de la connaissance des choses comme phénomènes. De même que l'espace est simplement la forme *a priori* de la possibilité de nos représentations des choses extérieures, la *sensation* (ici la sensation extérieure) exprime l'élément purement subjectif de ces représentations, mais particulièrement l'élément matériel (le réel, ce par quoi quelque chose d'existant est donné), et elle sert aussi à la connaissance des objets extérieurs.

Mais l'élément subjectif qui, dans une représentation, *ne peut être un élément de connaissance,* est le *plaisir* ou la *peine* mêlée à cette représentation ; car le plaisir ne me fait rien connaître de l'objet de la représentation, quoiqu'il puisse bien être l'effet de quelque connaissance. Or la finalité d'un objet, en tant qu'elle est représentée dans la perception, n'est pas une qualité de l'objet même (car une telle qualité ne peut être perçue), quoiqu'on

puisse la déduire d'une connaissance des objets. Par conséquent, la finalité qui précède la connaissance d'un objet, et qui, même alors qu'on ne veut pas se servir de la représentation de cet objet en vue d'une connaissance, est immédiatement liée à cette représentation, c'est là un élément subjectif qui ne peut être un élément de connaissance. Nous ne parlons alors de la finalité de l'objet que parce que la représentation de cet objet est immédiatement liée au sentiment du plaisir, et cette représentation même est une représentation esthétique de la finalité. — Reste à savoir seulement s'il y a en général une telle représentation de la finalité.

Lorsque le plaisir est lié à la simple appréhension (*apprehensio*) de la forme d'un objet de l'intuition, sans que cette appréhension soit rapportée à un concept et serve à une connaissance déterminée, la représentation n'est pas alors rapportée à l'objet, mais seulement au sujet; et le plaisir ne peut exprimer autre chose que la concordance de l'objet avec les facultés de connaître qui sont en jeu dans le Jugement réfléchissant, et en tant qu'elles y sont en jeu, et par conséquent une finalité formelle et subjective de l'objet. En effet, cette appréhension des formes qu'opère l'imagination ne peut avoir lieu sans que le Jugement réfléchissant les compare au moins, même sans but, avec le pouvoir qu'il a de rapporter les intuitions à des concepts.

Or si, dans cette comparaison, l'imagination (en tant que faculté des intuitions *a priori*), par l'effet naturel d'une représentation donnée, se trouve d'accord avec l'entendement, ou la faculté des concepts, et qu'il en résulte un sentiment de plaisir, l'objet doit être jugé alors comme approprié au Jugement réfléchissant. Juger ainsi, c'est porter un jugement esthétique sur la finalité de l'objet, un jugement qui n'est point fondé sur un concept actuel de l'objet et n'en fournit aucun. Et quand nous jugeons de la sorte que le plaisir lié à la représentation d'un objet a sa source dans la forme de cet objet (et non dans l'élément matériel de sa représentation considérée comme sensation), telle que nous la trouvons dans la réflexion que nous faisons sur elle (sans avoir pour but d'obtenir un concept de l'objet même), nous jugeons aussi que ce plaisir est nécessairement lié à la représentation de l'objet, par conséquent qu'il est nécessaire, non-seulement pour le sujet qui saisit cette forme, mais pour tous ceux qui jugent. L'objet s'appelle alors beau, et la faculté de juger, au moyen d'un plaisir de cette espèce (et en même temps d'une manière universellement valable) s'appelle goût. En effet, comme le principe du plaisir est placé simplement dans la forme de l'objet, telle qu'elle se présente à la réflexion en général, et non dans une sensation de l'objet, et n'a point rapport à quelque concept

contenant un but, ce qui s'accorde avec la représentation de l'objet dans la réflexion, dont les conditions ont une valeur universelle *a priori*, c'est seulement le caractère de légalité de l'usage empirique que le sujet fait du Jugement en général (ou l'harmonie de l'imagination et de l'entendement); et, comme cette concordance de l'objet avec les facultés du sujet est contingente, il en résulte une représentation d'une finalité de l'objet pour les facultés de connaître du sujet.

Or le plaisir dont il s'agit ici, comme tout plaisir ou toute peine qui n'est pas produite par le concept de la liberté (c'est-à-dire par la détermination préalable de cette faculté de désirer qui a son principe dans la raison pure), ne peut jamais être considéré d'après des concepts comme nécessairement lié à la représentation d'un objet; seulement la réflexion doit toujours le montrer lié à cette représentation. Par conséquent, comme tous les jugements empiriques, il ne peut s'attribuer une nécessité objective, et prétendre à une valeur *a priori*. Mais le jugement de goût a aussi la prétention, comme tout autre jugement empirique, d'avoir une valeur universelle, et, malgré la contingence interne de ce jugement, cette prétention est légitime. Ce qu'il y a ici de singulier et d'étrange vient uniquement de ce que ce n'est pas un concept empirique, mais un sentiment de plaisir qui, comme

s'il s'agissait d'un prédicat lié à la représentation de l'objet, doit être attribué à chacun par le jugement de goût et lié à la représentation de l'objet.

Un jugement individuel d'expérience, le jugement, par exemple, de celui qui, dans du cristal de roche, perçoit une goutte d'eau mobile, peut justement réclamer l'assentiment de chacun, puisque ce jugement, fondé sur les conditions générales du Jugement déterminant, tombe sous les lois qui rendent l'expérience possible en général. De même celui qui, dans la pure réflexion qu'il fait sur la forme d'un objet, sans avoir en vue aucun concept, éprouve du plaisir, celui-là, tout en portant un jugement empirique et individuel, a le droit de prétendre à l'assentiment de chacun; car le principe de ce plaisir se trouve dans la condition universelle, quoique subjective, des jugements réfléchissants, à savoir dans la concordance, exigée pour toute connaissance empirique, d'un objet (d'une production de la nature ou de l'art) avec le rapport des facultés de connaître entre elles (l'imagination et l'entendement). Ainsi, le plaisir dans le jugement de goût dépend, il est vrai, d'une représentation empirique, et ne peut être lié *a priori* à aucun concept (on ne peut déterminer *a priori* quel objet est ou n'est pas conforme au goût, il faut en faire l'expérience); mais il est le principe de ce jugement, par cette raison

seule, qu'il a conscience de reposer uniquement sur la réflexion et sur les conditions générales, quoique subjectives, qui déterminent l'accord de la réflexion avec la connaissance des objets en général, et auxquelles est appropriée la forme de l'objet.

C'est parce que les jugements de goût supposent un principe *a priori*, qu'ils sont soumis aussi à la critique, quoique ce principe ne soit ni un principe de connaissance pour l'entendement, ni un principe pratique pour la volonté, et par conséquent ne soit pas déterminant *a priori*.

Mais la capacité que nous avons de trouver dans notre réflexion sur les formes des choses (de la nature aussi bien que de l'art) un plaisir particulier n'exprime pas seulement une finalité des objets pour le Jugement réfléchissant, au point de vue du concept de la nature, mais aussi au point de vue du concept de la liberté du sujet, dans son rapport avec les objets considérés dans leur forme ou même dans la privation de toute forme; il suit de là que le jugement esthétique n'a pas seulement rapport au beau comme jugement de goût, mais aussi au *sublime* en tant qu'il dérive d'un sentiment de l'esprit, et qu'ainsi cette critique du Jugement esthétique doit être partagée en deux grandes parties correspondant à ces deux divisions.

VIII

De la représentation logique de la finalité de la nature.

La finalité d'un objet donné dans l'expérience peut être représentée, ou bien, à un point de vue tout subjectif, comme la concordance que montre sa forme, dans une *appréhension* (*apprehensio*) antérieure à tout concept, avec les facultés de connaître, et qui a pour effet l'union de l'intuition et des concepts pour une connaissance en général; ou bien, à un point de vue objectif, comme la concordance de la forme avec la possibilité de la chose même, suivant un concept de cette chose qui contient antérieurement le principe de sa forme. Nous avons vu que la représentation de la première espèce de finalité repose sur le plaisir immédiatement lié à la forme de l'objet dans une simple réflexion sur cette forme; et que celle, au contraire, de la seconde espèce de finalité, où il ne s'agit pas du rapport de la forme de l'objet aux facultés de connaître du sujet dans l'appréhension de cet objet, mais de son rapport à une connaissance déterminée ou à un concept antérieur, n'a rien à démêler avec le sentiment du plaisir attaché aux objets, mais avec l'entendement et sa manière de juger

des choses. Quand le concept d'un objet est donné, la fonction du Jugement est d'en former une connaissance d'*exhibition* (*exhibitio*), c'est-à-dire de placer à côté du concept une intuition correspondante, que cela ait lieu par l'effet de notre propre imagination, comme il arrive dans l'art, lorsque nous réalisons un concept que nous avons formé préalablement et que nous nous proposons pour fin, ou que la nature soit elle-même en jeu, comme il arrive dans la technique de la nature (dans les corps organisés), lorsque nous lui appliquons notre concept de fin pour juger ses productions : dans ce dernier cas, ce n'est pas seulement la *finalité* de la nature dans la forme de la chose, mais la production même qui est représentée comme *fin de la nature.* — Quoique notre concept d'une finalité subjective de la nature dans les formes qu'elle prend suivant des lois empiriques, ne soit pas un concept d'objet, mais un principe employé par le Jugement pour se former des concepts au milieu de cette immense variété de la nature (et pouvoir s'y orienter), nous attribuons par là cependant à la nature une relation avec notre faculté de connaître, analogue à celle de fin; c'est ainsi que nous pouvons considérer la *beauté de la nature* comme une *exhibition* du concept d'une finalité formelle (purement subjective), et les *fins de la nature* comme des exhibitions du concept

d'une finalité réelle (objective) : nous jugeons la première par le goût (esthétiquement, au moyen du sentiment du plaisir), la seconde, par l'entendement et la raison (logiquement, suivant des concepts).

Là est le fondement de la division de la critique du Jugement en critique du Jugement *esthétique* et critique du Jugement *téléologique* : il s'agit, d'un côté, de la faculté de juger la finalité formelle (appelée aussi subjective) par le sentiment du plaisir ou de la peine; de l'autre, de celle de juger la finalité réelle (objective) de la nature par l'entendement et la raison.

La partie de la critique du Jugement, qui contient le Jugement esthétique, en est une partie essentielle; car elle seule renferme un principe sur lequel le Jugement fonde tout à fait *a priori* sa réflexion sur la nature; à savoir le principe d'une finalité formelle de la nature, dans ses lois particulières (empiriques), pour notre faculté de connaître, d'une finalité sans laquelle l'entendement ne pourrait se retrouver. Là, au contraire, où aucun principe ne peut être donné *a priori*, où il n'est pas même possible de tirer un tel principe du concept d'une nature considérée comme objet de l'expérience en général aussi bien qu'en particulier, il est clair qu'il doit y avoir des fins objectives de la nature, c'est-à-dire des choses qui ne sont possibles

que comme fins de la nature, et que, relativement à ces choses, le Jugement, sans contenir pour cela un principe *a priori*, doit seulement fournir la règle qui, dans les cas donnés (de certaines productions), permette d'employer au profit de la raison le concept de fin, lorsque le principe transcendental du Jugement esthétique a déjà préparé l'entendement à appliquer ce concept à la nature (au moins quant à la forme).

Mais le principe transcendental, en vertu duquel nous nous représentons une finalité de la nature dans la forme d'une chose comme une règle pour juger cette forme, et par conséquent à un point de vue subjectif et relatif à notre faculté de connaître, ce principe ne détermine nullement où et dans quels cas nous avons à juger une production d'après la loi de la finalité, et non pas seulement d'après les lois générales de la nature, et il laisse au Jugement *esthétique* le soin de décider par le goût de la concordance de la chose (ou de sa forme) avec nos facultés de connaître (cette décision ne reposant point sur des concepts, mais sur le sentiment). Le Jugement téléologique, au contraire, détermine les conditions qui nous permettent de juger quelque chose (par exemple un corps organisé) d'après l'idée d'une fin de la nature; mais il ne peut tirer du concept de la nature, considérée comme objet d'expérience, un principe qui

nous donne le droit d'attribuer *a priori* à la nature un rapport à des fins, ou même seulement de le recueillir d'une manière indéterminée de l'expérience réelle que nous avons de ces sortes de choses : la raison en est qu'il faut faire et considérer dans l'unité de leur principe beaucoup d'expériences particulières pour pouvoir reconnaître empiriquement une finalité objective en un certain objet.— Le Jugement esthétique est donc un pouvoir particulier de juger les choses d'après une règle, mais non d'après des concepts. Le Jugement téléologique n'est pas un pouvoir particulier, mais le Jugement réfléchissant en général, en tant qu'il procède non-seulement, comme il arrive partout dans la connaissance théorique, d'après des concepts, mais, relativement à certains objets de la nature, d'après des principes particuliers, à savoir ceux d'un Jugement qui se borne à réfléchir sur les objets, mais n'en détermine aucun. Par conséquent, considéré dans son application, ce Jugement se rattache à la partie théorique de la philosophie, et à cause des principes particuliers qu'il suppose et qui ne sont pas, comme il convient dans une doctrine, déterminants, il constitue une partie spéciale de la critique, tandis que le Jugement esthétique, n'apportant rien à la connaissance de ses objets, ne doit entrer dans la critique du sujet jugeant et de ses facultés de connaître, ou dans la

propédeutique de toute la philosophie, qu'en tant que ces facultés sont capables de principes *a priori*, quel que puisse être d'ailleurs leur usage (qu'il soit théorique ou pratique).

IX

Du lien formé par le Jugement entre la législation de l'entendement et celle de la raison.

L'entendement est législatif *a priori* pour la nature considérée comme objet des sens, dont il sert à former une connaissance théorique dans une expérience possible. La raison est législative *a priori* pour la liberté et pour sa propre causalité, considérée comme l'élément supra-sensible du sujet, et elle fournit une connaissance pratique inconditionnelle. Le domaine du concept de la nature, soumis à la première de ces deux législations, et celui du concept de la liberté, soumis à la seconde, sont entièrement mis à l'abri de toute influence réciproque (que chacun pourrait exercer suivant ses lois fondamentales) par l'abîme qui sépare des phénomènes le supra-sensible. Le concept de la liberté ne détermine rien relativement à la connaissance théorique de la nature; de même, le concept de la nature ne détermine rien relativement aux lois pratiques de la liberté, et il est par conséquent im-

possible de jeter un pont entre l'un et l'autre domaine. — Mais si les principes qui déterminent la causalité d'après le concept de la liberté (et d'après la règle pratique qu'il contient) ne résident pas dans la nature, et que le sensible ne puisse déterminer le supra-sensible dans le sujet, le contraire cependant est possible (non pas relativement à la connaissance de la nature, mais relativement aux conséquences que celui-ci peut avoir sur celui-là). C'est ce que suppose déjà le concept d'une causalité de la liberté dont l'effet doit avoir lieu dans le monde, conformément aux lois formelles de la liberté. Le mot *cause* d'ailleurs, appliqué au supra-sensible, exprime simplement la *raison* qui détermine la causalité des choses de la nature à produire un effet conforme à ses propres lois particulières mais d'accord en même temps avec le principe formel des lois de la raison, c'est-à-dire avec un principe dont la possibilité ne peut être, il est vrai, aperçue, mais suffisamment justifiée contre le reproche d'une prétendue contradiction (1). — L'effet qui a

(1) Une de ces contradictions qu'on prétend trouver dans toute cette distinction de la causalité naturelle et de la causalité de la liberté, est celle qu'on m'objecte en me disant que parler des *obstacles* que la nature oppose à la causalité fondée sur les lois de la liberté (les lois morales) ou du *concours* qu'elle lui prête, c'est accorder à la première une *influence* sur la seconde. Mais, si on veut bien comprendre ce qui a été dit, l'objection tombera aisément. L'obstacle ou le concours n'est pas entre la

lieu d'après le concept de la liberté est le but final, qui doit exister (ou dont le phénomène doit exister dans le monde sensible) et qui par conséquent doit être regardé comme possible dans la nature (du sujet en tant qu'être sensible, c'est-à-dire en tant qu'homme). Le Jugement, qui suppose une semblable possibilité *a priori* et sans égard à la pratique, fournit le concept intermédiaire entre les concepts de la nature et celui de la liberté, le concept de la finalité de la nature, et par là il rend possible le passage de la raison pure théorique à la raison pure pratique, des lois de la première au but final de la seconde; car par là il nous fait connaître la possibilité du but final qui ne peut être réalisé que dans la nature et conformément à ses lois.

Par la possibilité de ses lois *a priori* pour la nature, l'entendement nous prouve que celle-ci ne nous est connue que comme phénomène, et par là aussi il nous indique l'existence d'un *substra-*

nature et la liberté, mais entre la première considérée comme phénomène et les *effets* de la seconde considérés comme phénomènes dans le monde sensible; et même la causalité de la liberté (la raison pure pratique) est la causalité d'une cause naturelle soumise à la liberté (la causalité du sujet en tant qu'homme, par conséquent en tant que phénomène), c'est-à-dire d'une cause dont la détermination a son principe dans l'intelligible, lequel est conçu sous le concept de la liberté, d'une manière d'ailleurs inexplicable (comme nous concevons ce qui constitue le *substratum* supra-sensible de la nature).

tum supra-sensible de la nature, mais il le laisse entièremeut indéterminé. Par le principe *a priori* qui nous sert à juger la nature dans ses lois particulières possibles, le Jugement donne à ce *substratum* supra-sensible (considéré en nous ou hors de nous) *la possibilité d'être déterminé par notre faculté intellectuelle*. La raison, par la loi pratique *a priori*, lui donne la *détermination*, et le Jugement rend possible le passage du domaine du concept de la nature à celui du concept de la liberté.

Si nous considérons les facultés de l'âme en général comme facultés supérieures, c'est-à-dire comme contenant une autonomie, l'entendement est pour la *faculté de connaître* (la connaissance théorique de la nature) la source des principes *constitutifs a priori*; pour le *sentiment du plaisir ou de la peine*, c'est le Jugement qui les fournit, indépendamment des concepts et des sensations qui peuvent se rapporter à la détermination de la faculté de désirer, et être par là immédiatement pratiques; pour *la faculté de désirer*, c'est la raison, laquelle est pratique sans le concours d'aucun plaisir et fournit à cette faculté, considérée comme faculté supérieure, un but final, qui entraîne avec lui une satisfaction pure et intellectuelle. Le concept que le Jugement se forme d'une finalité de la nature appartient aussi aux concepts de la nature, mais seulement comme principe régulateur de la faculté de

connaître, quoique le jugement esthétique que nous portons sur certains objets (de la nature ou de l'art), et qui occasionne ce concept, soit un principe constitutif relativement au sentiment du plaisir ou de la peine. La spontanéité dans le jeu des facultés de connaître, qui produisent ce plaisir par leur accord, fait que ce concept peut servir de lien entre le domaine du concept de la nature et le concept de la liberté considérée dans ses effets, car elle prépare l'esprit à recevoir le sentiment moral.

— Le tableau suivant permettra d'embrasser plus aisément dans son unité systématique l'ensemble de toutes les facultés supérieures (1).

(1) On a trouvé singulier que mes divisions dans la philosophie pure fussent toujours en trois parties. Mais cela a son fondement dans la nature des choses. Si une division doit être établie *a priori*, ou elle est *analytique*, fondée sur le principe de contradiction, et alors elle est toujours à deux parties (*quod libet ens est aut A aut non A*); ou elle est *synthétique*, et si, dans ce cas, elle doit être tirée *de concepts a priori* (et non, comme en mathématiques, de l'intuition correspondant *a priori* au concept), alors, selon ce qu'exige l'unité synthétique en général, savoir 1° la condition, 2° le conditionnel, 3° le concept de l'union du conditionnel avec la condition, la division doit être nécessairement une trichotomie.

FACULTES DE L'ESPRIT.	FACULTÉS DE CONNAITRE.	PRINCIPES A PRIORI.	APPLICATION.
Faculté de connaître.	Entendement.	Conformité à des lois.	Nature.
Sentiment de plaisir ou de peine.	Jugement.	Conformité à des lois (finalité).	Art.
Faculté de désirer.	Raison.	But final.	Liberté.

DIVISION GÉNÉRALE DE L'OUVRAGE.

Première Partie.

CRITIQUE DU JUGEMENT ESTHÉTIQUE.

Seconde Partie.

CRITIQUE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE.

PREMIÈRE PARTIE

DE LA CRITIQUE DU JUGEMENT.

CRITIQUE DU JUGEMENT ESTHETIQUE.

PREMIÈRE SECTION.

ANALYTIQUE DU JUGEMENT ESTHÉTIQUE.

PREMIER LIVRE.

Analytique du beau.

PREMIER MOMENT DU JUGEMENT DE GOUT (1), OU DU JUGEMENT DE GOUT CONSIDÉRÉ AU POINT DE VUE DE LA QUALITÉ.

§. 1.

Le jugement de goût est esthétique.

Pour décider si une chose est belle ou ne l'est pas, nous n'en rapportons pas la représentation à son objet au moyen de l'entendement et en vue d'une connaissance, mais au sujet et au sentiment du plaisir ou de la peine, au moyen de l'ima-

(1) Le goût est la faculté de juger du beau, telle est la définition posée ici en principe. Quant aux conditions qui permettent d'appeler beau un objet, l'analyse des jugements du goût les découvrira. J'ai recherché les moments qu'embrasse le goût dans sa réflexion, en prenant pour guide les fonctions logiques du Jugement (car le jugement de goût garde toujours quelque relation avec l'entendement). J'ai examiné d'abord celle de la qualité, parce que c'est celle à laquelle le jugement esthétique sur le beau a d'abord égard.

gination (peut-être jointe à l'entendement). Le jugement de goût n'est donc pas un jugement de connaissance ; il n'est point par conséquent logique mais esthétique, c'est-à-dire que le principe qui le détermine est *purement subjectif*. Les représentations et même les sensations peuvent toujours être considérées dans une relation avec des objets (et c'est cette relation qui constitue l'élément réel d'une représentation empirique) ; mais il ne s'agit plus alors de leur relation au sentiment du plaisir et de la peine, laquelle ne désigne rien de l'objet, mais simplement l'état dans lequel se trouve le sujet affecté par la représentation.

Se représenter par la faculté de connaître (d'une manière claire ou confuse) un édifice régulier, bien approprié à son but, c'est tout autre chose qu'avoir conscience du sentiment de satisfaction qui se mêle à cette représentation. Dans ce dernier cas, la représentation est tout entière rapportée au sujet, c'est-à-dire au sentiment qu'il a de la vie et qu'on désigne sous le nom de sentiment de plaisir ou de peine : de là, une faculté de discerner et de juger, qui n'apporte rien à la connaissance, et qui se borne à rapprocher la représentation donnée dans le sujet de toute la faculté représentative dont l'esprit a conscience dans le sentiment de son état. Des représentations données dans un jugement peuvent être empiriques (par conséquent esthétiques) ; mais

le jugement même que nous formons au moyen de ces représentations est logique, lorsqu'elles y sont uniquement rapportées à l'objet. Réciproquement, quand même les représentations données seraient rationnelles, si le jugement se borne à les rapporter au sujet (à son sentiment), elles sont esthétiques.

§. II.

La satisfaction, qui détermine le jugement, de goût est pure de tout intérêt.

La satisfaction se change en intérêt lorsque nous la lions à la représentation de l'existence d'un objet. Dès lors aussi, elle se rapporte toujours à la faculté de désirer ou comme son motif, ou comme nécessairement unie à ce motif. Or quand il s'agit de savoir si une chose est belle, on ne cherche pas si soi-même ou si quelqu'un est ou peut être intéressé à l'existence de la chose, mais seulement comment on la juge dans une simple contemplation (intuition ou réflexion). Quelqu'un me demande-t-il si je trouve beau le palais qui est devant moi, je puis bien dire que je n'aime pas ces sortes de choses faites uniquement pour étonner les yeux, ou imiter ce sachem iroquois à qui rien dans Paris ne plaisait plus que les boutiques de rôtis-

seurs ; je puis encore gourmander, à la manière de Rousseau, la vanité des grands qui dépensent la sueur du peuple en choses aussi frivoles ; je puis enfin me persuader aisément que si j'étais dans une île déserte, privé de l'espoir de revoir jamais les hommes, et que j'eusse la puissance magique de créer par le seul effet de mon désir un semblable palais, je ne me donnerais même pas cette peine, pourvu que j'eusse déjà une cabane assez commode. On peut m'accorder et approuver tout cela, mais ce n'est pas ce dont il s'agit ici. On veut uniquement savoir si la simple représentation de l'objet est accompagnée en moi de satisfaction, quelque indifférent que je puisse être d'ailleurs à l'existence de cet objet. Il est clair que pour dire qu'un objet est *beau* et montrer que j'ai du goût, je n'ai point à m'occuper du rapport qu'il peut y avoir entre moi et l'existence de cet objet, mais de ce qui se passe en moi-même au sujet de la représentation que j'en ai. Chacun doit reconnaître qu'un jugement sur la beauté dans lequel se mêle le plus léger intérêt est partial, et n'est pas un pur jugement de goût. Il ne faut pas avoir à s'inquiéter le moins du monde de l'existence de la chose, mais rester tout à fait indifférent à cet égard pour pouvoir jouer le rôle de juge en matière de goût.

Mais nous ne pouvons mieux mettre en lumière cette vérité capitale, qu'en opposant à la satisfac-

tion pure et désintéressée (1), propre au jugement de goût, celle qui est liée à un intérêt, surtout si nous sommes assurés qu'il n'y a pas d'autres espèces d'intérêt que celles dont nous allons parler.

§. III.

La satisfaction attachée à l'*agréable* est liée à un intérêt.

L'agréable est ce qui plaît aux sens dans la sensation. C'est ici l'occasion de signaler une confusion bien fréquente, résultant du double sens que peut avoir le mot sensation. Toute satisfaction, dit-on ou pense-t-on, est elle-même une sensation (la sensation d'un plaisir). Par conséquent toute chose qui plaît, précisément parce qu'elle plaît, est agréable (et suivant les divers degrés, ou ses rapports avec d'autres sensations agréables, elle est charmante, délicieuse, ravissante, etc.). Mais si on accorde cela, les impressions des sens qui déterminent l'inclination, les principes de la raison qui déterminent la volonté, et les formes réflexives

(1) Un jugement sur un objet de satisfaction peut être tout à fait *désintéressé*, et cependant *intéressant*, c'est-à-dire qu'il peut n'être fondé sur aucun intérêt, mais lui-même en produire un; tels sont tous les jugements moraux. Mais les jugements de goût ne fondent par eux-mêmes aucun intérêt. C'est seulement dans la société qu'il devient *intéressant* d'avoir du goût; nous en donnerons la raison dans la suite.

de l'intuition qui déterminent le Jugement, sont identiques quant à l'effet produit sur le sentiment du plaisir. En effet, il n'y aurait là rien autre chose que ce qui est agréable dans le sentiment même de notre état; et comme en définitive nos facultés doivent diriger tous leurs efforts vers la pratique et s'unir dans ce but commun, on ne pourrait leur attribuer une autre estimation des choses que celle qui consiste dans la considération du plaisir promis. La manière dont elles arrivent au plaisir ne fait rien; et comme le choix des moyens peut seul établir ici une différence, les hommes pourraient bien s'accuser de folie et d'imprudence, mais jamais de bassesse et de méchanceté : tous en effet, chacun suivant sa manière de voir les choses, courraient à un même but, le plaisir.

Lorsqu'il désigne un sentiment de plaisir ou de peine, le mot sensation a un tout autre sens que quand il sert à exprimer la représentation que j'ai d'une chose (au moyen des sens considérés comme une réceptivité inhérente à la faculté de connaître). En effet, dans ce dernier cas, la représentation est rapportée à son objet; dans le premier, elle n'est rapportée qu'au sujet et ne sert à aucune connaissance, pas même à celle par laquelle le sujet se connaît lui-même.

Dans cette nouvelle définition du mot sensation, nous entendons une représentation objective des

sens; et, pour ne pas toujours courir le risque d'être mal compris, nous désignerons sous le nom d'ailleurs usité de sentiment ce qui doit toujours rester purement subjectif et ne constituer aucune espèce de représentation d'un objet. La couleur verte des prairies, en tant que perception d'un objet du sens de la vue, se rapporte à la sensation *objective*, et ce qu'il y a d'agréable dans cette perception, à la sensation *subjective* par laquelle aucun objet n'est représenté, c'est-à-dire au sentiment dans lequel l'objet est considéré comme objet de satisfaction (ce qui n'en constitue pas une connaissance).

Maintenant il est clair que le jugement par lequel je déclare un objet agréable exprime un intérêt attaché à cet objet, puisque par la sensation ce jugement excite en moi le désir de semblables objets, et qu'ici, par conséquent, la satisfaction ne suppose pas un simple jugement sur l'objet, mais une relation entre son existence et mon état, en tant que je suis affecté par cet objet. C'est pourquoi on ne dit pas simplement de l'agréable qu'il *plaît*, mais qu'il *donne du plaisir*. Il n'obtient pas de moi un simple assentiment, il y produit une inclination, et pour décider de ce qui est le plus agréable, il n'est besoin d'aucun jugement sur la nature de l'objet : aussi ceux qui ne tendent qu'à la jouissance (c'est le mot par lequel on exprime ce

qu'il y a d'intime dans le plaisir) se dispensent volontiers de tout jugement.

§. IV.

La satisfaction attachée au *bon* est accompagnée d'intérêt.

Le *bon* est ce qui plaît au moyen de la raison, par le concept même que nous en avons. Nous appelons une chose *bonne relativement* (utile), lorsqu'elle ne nous plaît que comme moyen; *bonne en soi*, lorsqu'elle nous plaît par elle-même. Mais dans les deux cas il y a toujours le concept d'un but, par conséquent un rapport de la raison à la volonté (au moins possible), et par conséquent encore une satisfaction attachée à l'*existence* d'un objet ou d'une action, c'est-à-dire un intérêt.

Pour trouver une chose bonne, il faut nécessairement savoir ce que doit être cette chose, c'est-à-dire en avoir un concept. Pour y trouver de la beauté, je n'ai pas besoin de cela. Des fleurs, des dessins tracés avec liberté, des lignes entrelacées sans but, ou des rinceaux, comme on dit en architecture, ce sont là des choses qui ne signifient rien, qui ne dépendent d'aucun concept déterminé et qui plaisent pourtant. La satisfaction attachée au beau doit dépendre de la réflexion faite sur un objet et conduisant à un concept quelconque (qui

reste indéterminé), et par là le beau se distingue aussi de l'agréable qui repose tout entier sur la sensation.

L'agréable semble dans beaucoup de cas être la même chose que le bon. Ainsi on dit communément, tout contentement (surtout s'il est durable), est bon en soi; ce qui signifie à peu près qu'il n'y a pas de différence entre dire d'une chose qu'elle est agréable d'une manière durable et dire qu'elle est bonne. Mais il est facile de voir qu'il y a là tout simplement une vicieuse confusion de termes, puisque les concepts qui sont proprement attachés à ces mots ne peuvent être nullement confondus. L'agréable, comme tel, ne représente l'objet que dans son rapport avec le sens; pour qu'il puisse être appelé bon, comme objet de la volonté, il faut qu'il soit ramené à des principes de la raison par le concept d'une fin. Ce qui montre bien que quand je regarde aussi comme *bonne* une chose qui m'est agréable, il y a là une relation toute nouvelle de l'objet à la satisfaction, c'est qu'en matière de bon on a toujours à se demander si la chose est médiatement ou immédiatement bonne (utile ou bonne en soi); tandis qu'au contraire, en matière d'agréable, il ne peut pas être question de cela, le mot désignant toujours quelque chose qui plaît immédiatement (il en est de même relativement aux choses que nous appelons belles).

Même dans le langage le plus ordinaire on distingue l'agréable du bon. On dit sans hésiter d'un mets, qui excite notre goût par des épices et d'autres ingrédients, qu'il est agréable, et on avoue en même temps qu'il n'est pas bon ; c'est que s'il *agrée* immédiatement aux sens, médiatement, c'est-à-dire considéré par la raison qui aperçoit les suites, il déplaît. On peut encore remarquer cette distinction dans les jugements que nous portons sur la santé. Elle est (au moins négativement, c'est-à-dire comme l'absence de toute douleur corporelle) immédiatement agréable à celui qui la possède. Mais pour dire qu'elle est bonne, il faut encore la considérer au moyen de la raison relativement à un but, c'est-à-dire comme un état qui nous rend propres à toutes nos occupations. Au point de vue du bonheur, chacun croit pouvoir regarder comme un vrai bien, et même comme le bien suprême, la somme la plus considérable (eu égard à la durée comme à la quantité) des agréments de la vie. Mais en même temps la raison s'élève conrte cette opinion. Agrément, c'est jouissance. Or, si on ne propose que la jouissance, il est insensé d'être scrupuleux sur les moyens qui nous la procurent, de s'inquiéter si nous la recevons passivement de la générosité de la nature, ou si nous la produisons par notre propre activité. Mais accorder une valeur réelle à l'existence d'un homme qui ne vit que pour *jouir* (quelque activité qu'il

déploie dans ce but), fût-il même très-utile aux autres dans la poursuite du même but; en travaillant à leurs plaisirs pour en jouir lui-même par sympathie : c'est ce que la raison ne peut permettre. Agir sans égard à la jouissance, dans une pleine liberté et indépendamment de tous les secours qu'on peut recevoir de la nature, voilà ce qui seul peut donner à notre existence, à notre personne, une valeur absolue; et le bonheur avec tout le cortége des agréments de la vie est loin d'être un bien inconditionnel (1).

Mais, malgré cette distinction qui les sépare, l'agréable et le bon s'accordent en ce que tous deux attachent un intérêt à leur objet, et je ne parle pas seulement de l'agréable, §. 3, et de ce qui est médiatement bon (de l'utile), ou de ce qui plaît comme moyen pour obtenir quelque agrément, mais même de ce qui est bon absolument et à tout égard, ou du bien moral, lequel contient un intérêt suprême. C'est qu'en effet le bien est l'objet de la volonté (c'est-à-dire de la faculté de désirer déterminée par la raison). Or vouloir une chose et trouver une satisfaction dans l'existence

(1) L'obligation à la jouissance est une absurdité manifeste. Il en est de même de toute obligation qui prescrirait des actions dont le seul but serait la jouissance, si spirituelle (ou si relevée) qu'on la supposât, et s'agît-il même de ce qu'on appelle une jouissance mystique ou céleste.

de cette chose, c'est-à-dire y prendre un intérêt, c'est tout un.

§. V.

Comparaison des trois espèces de satisfaction.

L'agréable et le bon se rapportent tous deux à la faculté de désirer et entraînent, celui-là (par ses excitations, *per stimulos*) une satisfaction pathologique, celui-ci une satisfaction pratique pure, qui n'est pas simplement déterminée par la représentation de l'objet, mais aussi par celle du lien qui attache le sujet à l'existence même de cet objet. Ce n'est pas seulement l'objet qui plaît, mais aussi son existence. Le jugement de goût, au contraire, est simplement *contemplatif*: c'est un jugement qui, indifférent à l'égard de l'existence de tout objet, ne se rapporte qu'au sentiment du plaisir ou de la peine. Mais cette contemplation même n'a pas pour but des concepts, car le jugement de goût n'est pas un jugement de connaissance (soit théorique, soit pratique), et par conséquent il n'est point *fondé* sur des concepts et ne s'*en propose* aucun.

L'agréable, le beau, le bon désignent donc trois espèces de relation des représentations au sentiment du plaisir ou de la peine, d'après lesquelles nous distinguons entre eux les objets ou les modes

de représentation. Aussi y a-t-il diverses expressions pour désigner les diverses manières dont ces choses nous conviennent. L'*agréable* signifie pour tout homme ce qui *lui fait plaisir;* le *beau*, ce qui lui *plaît* simplement; le *bon*, ce qu'il *estime et approuve*, c'est-à-dire ce à quoi il accorde une valeur objective. Il y a aussi de l'agréable pour des êtres dépourvus de raison, comme les animaux; il n'y a de beau que pour des hommes, c'est-à-dire pour des êtres sensibles, mais en même temps raisonnables; le bon existe pour tout être raisonnable en général. Ce point d'ailleurs ne pourra être complétement établi et expliqué que dans la suite. On peut dire que de ces trois espèces de satisfaction, celle que le goût attache au beau est la seule désintéressée et *libre;* car nul intérêt, ni des sens ni de la raison, ne force ici notre assentiment. On peut dire aussi que, suivant les cas que nous venons de distinguer, la satisfaction se rapporte ou à l'*inclination*, ou à la *faveur* * ou à l'*estime*. La *faveur* est la seule satisfaction libre. L'objet d'une inclination ou celui qu'une loi de la raison propose à notre faculté de désirer ne nous laisse pas la liberté de nous en faire nous-mêmes un objet de plaisir. Tout intérêt suppose un besoin ou en produit un, et, comme motif de notre assentiment, ne laisse plus libre notre jugement sur l'objet.

* *Gunst.*

On dit, au sujet de l'intérêt que l'agréable excite dans l'inclination, que la faim est le meilleur des cuisiniers, et que tout ce qui peut être mangé satisfait les gens de bon appétit : une semblable satisfaction n'annonce aucun choix de la part du goût. Ce n'est que quand le besoin est satisfait qu'on peut discerner entre plusieurs qui a du goût ou n'en a pas. De même, il y a des mœurs (de la conduite) sans vertu, de la politesse sans bienveillance, de la décence sans honnêteté, etc. Car là où parle la loi morale il n'y a plus objectivement de liberté de choix relativement à ce qu'il y a à faire; et montrer du goût dans sa conduite (ou dans l'appréciation de celle d'autrui) est tout autre chose que montrer de la moralité dans sa manière de penser. La moralité suppose un ordre et produit un besoin, tandis qu'au contraire le goût moral ne fait que jouer avec les objets de notre satisfaction, sans s'attacher à aucun.

DÉFINITION DU BEAU

TIRÉE DU PREMIER MOMENT.

Le *goût* est la faculté de juger d'un objet ou d'une représentation par une satisfaction *dégagée de tout intérêt*. L'objet d'une semblable satisfaction s'appelle *beau*.

SECOND MOMENT DU JUGEMENT DE GOUT, OU DU JUGEMENT DE GOUT CONSIDÉRÉ AU POINT DE VUE DE LA QUANTITÉ.

§. VI.

Le beau est ce qui est représenté, sans concept, comme l'objet d'une satisfaction universelle.

Cette définition du beau peut être tirée de la précédente, qui en fait l'objet d'une satisfaction dégagée de tout intérêt. En effet celui qui a conscience de trouver en quelque chose une satisfaction désintéressée ne peut s'empêcher de juger que la même chose doit être pour chacun la source d'une semblable satisfaction. Car, comme cette satisfaction n'est point fondée sur quelque inclination du sujet (ni sur quelque intérêt réfléchi), mais que celui qui juge se sent entièrement *libre* relativement à la satisfaction qu'il attache à l'objet, il ne pourra trouver dans des conditions particulières la véritable raison qui la détermine en lui, et il la regardera comme fondée sur quelque chose qu'il peut aussi supposer en tout autre; il croira donc avoir raison d'exiger de chacun une semblable satisfaction. Aussi parlera-t-il du beau comme si c'était une qualité de l'objet même, et

que son jugement fût logique (c'est-à-dire constituât par des concepts une connaissance de l'objet), bien que ce jugement soit purement esthétique et qu'il n'implique qu'un rapport de la représentation de l'objet au sujet : c'est qu'en effet il ressemble à un jugement logique en ce qu'on peut lui supposer une valeur universelle. Mais cette universalité n'a pas sa source dans des concepts. Car il n'y a point de passage des concepts au sentiment du plaisir ou de la peine (excepté dans les lois pures pratiques, mais ces lois contiennent un intérêt, et il n'y a rien de semblable dans le pur jugement de goût). Le jugement de goût, dans lequel nous avons conscience d'être tout à fait désintéressés, peut donc réclamer à juste titre une valeur universelle, quoique cette universalité n'ait pas son fondement dans les objets mêmes; en d'autres termes, il a droit à une universalité subjective.

§. VII.

Comparaison du beau avec l'agréable et le bon fondée sur la précédente observation.

Pour ce qui est de l'*agréable*, chacun reconnaît que le jugement par lequel il déclare qu'une chose lui plaît, étant fondé sur un sentiment particulier, n'a de valeur que pour sa personne. C'est pourquoi, quand je dis que le vin de Canarie est

agréable, je souffre volontiers qu'on me reprenne et qu'on me rappelle que je dois dire seulement qu'il m'est agréable ; et cela ne s'applique pas seulement au goût de la langue, du palais et du gosier, mais aussi à ce qui peut être agréable aux yeux et aux oreilles. Pour celui-ci la couleur violette est douce et aimable, pour celui-là elle est terne et morte. Tel aime le son des instruments à vent, tel autre celui des instruments à corde. Ce serait folie de prétendre contester ici et accuser d'erreur le jugement d'autrui lorsqu'il diffère du nôtre, comme s'ils étaient opposés logiquement l'un à l'autre ; en fait d'agréable, il faut donc reconnaître ce principe que *chacun a son goût particulier* (le goût de ses sens).

Il en est tout autrement en matière de beau. Ici, en effet, ne serait-il pas ridicule qu'un homme, qui se piquerait de quelque goût, crût avoir tout décidé en disant qu'une chose (comme, par exemple, cet édifice, cet habit, ce concert, ce poëme soumis à notre jugement) est belle *pour lui?* C'est qu'il ne suffit pas qu'une chose plaise pour qu'on ait le droit de l'appeler *belle*. Beaucoup de choses peuvent avoir pour moi de l'attrait et de l'agrément, personne ne s'en inquiète ; mais lorsque je donne une chose pour belle, j'exige des autres le même sentiment ; je ne juge pas seulement pour moi, mais pour tout le monde, et je parle de la beauté

comme si c'était une qualité des choses. Aussi dis-je que la *chose* est belle, et, si je m'attends à trouver les autres d'accord avec moi dans ce jugement de satisfaction, ce n'est pas que j'aie plusieurs fois reconnu cet accord, mais c'est que je crois pouvoir *l'exiger* d'eux. Jugent-ils autrement que moi, je les blâme, je leur refuse le goût, tout en le désirant pour eux. On ne peut donc pas dire ici que chacun a son goût particulier. Cela reviendrait à dire qu'il n'y a point de goût, c'est-à-dire qu'il n'y a point de jugement esthétique qui puisse légitimement réclamer l'assentiment universel.

Nous trouvons cependant que, même au sujet de l'agréable, il peut y avoir un certain accord entre les jugements des hommes; c'est en considération de cet accord que nous refusons le goût à quelques-uns et l'accordons à d'autres, ne le regardant pas seulement comme un sens organique, mais comme une faculté de juger de l'agréable en général. Ainsi on dit d'un homme qui sait amuser ses convives par toutes sortes d'agréments (de jouissances), qu'il a du goût. Mais tout se fait ici par voie de comparaison, et on ne peut trouver que des règles *générales* (comme toutes les règles empiriques) et non des règles *universelles*, comme celles auxquelles peut en appeler le jugement de goût en matière de beau. Ces sortes de jugements sont relatifs à la sociabilité, en tant qu'elle repose

sur des règles empiriques. Relativement au bon, nos jugements ont aussi le droit de prétendre à une valeur universelle, mais le bon n'est représenté comme l'objet d'une satisfaction universelle que *par un concept*, ce qui n'est vrai ni de l'agréable ni du beau.

§. VIII.

L'universalité de la satisfaction est représentée dans un jugement de goût comme simplement subjective.

Ce caractère particulier d'universalité qu'ont certains jugements esthétiques, les jugements de goût, est une chose digne de remarque sinon pour la logique, du moins pour la philosophie transcendentale : ce n'est pas sans beaucoup de peine qu'elle peut en découvrir l'origine, mais aussi elle découvre par là une propriété de notre faculté de connaître qui sans ce travail d'analyse serait demeurée inconnue.

Il est une vérité dont il faut se bien convaincre avant tout. Un jugement de goût (en matière de beau) exige de *chacun* la même satisfaction, sans se fonder sur un concept (car il s'agirait alors du bon); et ce droit à l'universalité est si essentiel au jugement par lequel nous déclarons une chose *belle* que, si nous ne l'y concevions pas, il ne nous viendrait jamais à la pensée d'employer cette expression; nous rap-

porterions alors à l'agréable tout ce qui nous plairait sans concept; car en fait d'agréable on laisse chacun suivre son humeur, et nul n'exige que les autres tombent d'accord avec lui sur son jugement de goût, comme il arrive toujours au sujet d'un jugement de goût sur la beauté. La première espèce de goût peut être appelée goût des sens, la seconde, goût de réflexion : la première porte des jugements simplement individuels, la seconde des jugements supposés universels (publics), mais toutes deux des jugements esthétiques (non pratiques), c'est-à-dire des jugements où l'on ne considère que le rapport de la représentation de l'objet au sentiment du plaisir ou de la peine. Or il y a là quelque chose d'étonnant : d'un côté, relativement au goût des sens, non-seulement l'expérience nous montre que nos jugements (dans lesquels nous attachons un plaisir ou une peine à quelque chose) n'ont pas une valeur universelle, mais naturellement personne ne songe à exiger l'assentiment d'autrui (bien qu'en fait on trouve souvent aussi pour ces jugements un accord assez général); et d'un autre côté, le goût de réflexion qui assez souvent, comme l'expérience le montre, ne peut faire accepter la prétention de ses jugements (sur le beau) à l'universalité, peut regarder cependant comme chose possible (ce qu'il fait réellement) de former des jugements qui aient le droit d'exiger cette

universalité, et dans le fait il l'exige pour chacun de ses jugements; et le dissentiment entre ceux qui jugent ne porte pas sur la possibilité de ce droit, mais sur l'application qu'on en fait dans les cas particuliers.

Remarquons ici d'abord qu'une universalité qui ne repose pas sur des concepts de l'objet (pas même sur des concepts empiriques) n'est point logique, mais esthétique, c'est-à-dire ne contient point de quantité objective, mais seulement une quantité subjective : j'emploie, pour désigner cette dernière espèce de quantité, l'expression de *valeur commune* *, laquelle signifie la valeur qu'a pour chaque sujet le rapport d'une représentation, non pas avec la faculté de connaître, mais avec le sentiment du plaisir ou de la peine. (On peut aussi se servir de cette expression pour désigner la quantité logique du jugement, pourvu qu'on ajoute qu'il s'agit d'une universalité *objective*, afin de la distinguer de celle qui n'est que subjective et qui est toujours esthétique.)

Un jugement *universel objectivement* l'est aussi subjectivement, c'est-à-dire que si le jugement est valable pour tout ce qui est contenu sous un concept donné, il est valable pour quiconque se représente un objet par ce concept; mais de *l'u-*

* Gemeingültigkeit.

niversalité subjective ou esthétique, qui ne repose sur aucun concept, on ne peut conclure à l'universalité logique, puisqu'il s'agit ici d'une espèce de jugements qui ne concernent point l'objet. Or l'universalité esthétique qu'on attribue à ces jugements est d'une espèce particulière, précisément parce que le prédicat de la beauté n'est point lié au concept de l'objet considéré dans sa sphère logique et que pourtant il s'étend à toute la sphère des êtres capables de juger.

Au point de vue de la quantité logique tous les jugements de goût sont des jugements *particuliers*. Car, comme j'y rapporte immédiatement l'objet à mon sentiment de plaisir ou de peine et que je ne me sers point pour cela de concepts, il suit que ces sortes de jugements n'ont point la quantité des jugements objectivement universels. Toutefois, quand la représentation particulière que nous avons de l'objet du jugement de goût, suivant les conditions qui déterminent ce jugement, est transformée en un concept par la comparaison, il en peut résulter un jugement logiquement universel. Par exemple la rose que je regarde, je la déclare belle par un jugement de goût; mais le jugement qui résulte de la comparaison de plusieurs jugements particuliers et par lequel je déclare que les roses en général sont belles, ne se présente plus seulement comme un jugement esthétique, mais

comme un jugement logique fondé sur un jugement esthétique. Le jugement par lequel je déclare que la rose est agréable (dans l'usage) est aussi à la vérité un jugement esthétique et particulier, mais ce n'est point un jugement de goût, c'est un jugement de sens. Il se distingue du précédent en ce que le jugement de goût contient une *quantité esthétique* d'universalité, qu'on ne peut trouver dans un jugement sur l'agréable. Il n'y a que les jugements sur le bon qui, bien qu'ils déterminent aussi une satisfaction attachée à un objet, aient une universalité logique et non pas seulement esthétique; car leur valeur dépend de l'objet même qu'ils nous font connaître, et c'est pourquoi elle est universelle.

Quand on juge les objets seulement d'après des concepts, toute représentation de la beauté disparaît. Aussi ne peut-on donner une règle suivant laquelle chacun serait forcé de déclarer une chose belle. S'agit-il de juger si un habit, si une maison, si une fleur est belle, on ne se laisse point entraîner par des raisons ou des principes. On veut soumettre l'objet à ses propres yeux, comme si la satisfaction dépendait de la sensation; et pourtant, si alors on déclare l'objet beau, on croit avoir pour soi le suffrage universel, on réclame l'assentiment de chacun, tandis qu'au contraire toute sensation individuelle n'a de valeur que pour celui qui l'éprouve.

Or il faut remarquer ici que dans le jugement de goût rien n'est postulé que ce *suffrage universel* relativement à la satisfaction que nous attachons au beau sans l'intermédiaire des concepts; rien, par conséquent, que la *possibilité* d'un jugement esthétique qui puisse être considéré comme valable pour tous. Et même le jugement de goût ne *postule* pas l'assentiment de chacun (car il n'y a qu'un jugement logiquement universel qui puisse le faire, parce qu'il a des raisons à donner), il ne fait que le *réclamer* de chacun comme un cas de la règle dont il ne demande pas la confirmation à des concepts, mais à l'assentiment d'autrui. Le suffrage universel n'est donc qu'une idée (je ne recherche pas encore ici sur quoi elle repose). Que celui qui croit porter un jugement de goût juge dans le fait conformément à cette idée, cela peut être douteux; mais qu'il rapporte son jugement à cette idée et qu'il le considère par conséquent comme un jugement de goût, c'est ce qu'il montre bien par l'expression même de beauté. Il peut d'ailleurs s'assurer par lui-même du caractère de son jugement en dégageant, dans sa conscience, la satisfaction qu'il éprouve de tout ce qui appartient à l'agréable et au bon; la satisfaction qui demeure après cela est la seule chose pour laquelle il prétende obtenir l'assentiment universel. Cette prétention, il est toujours fondé à la faire valoir sous ces conditions, mais il

manque souvent de les remplir, et, par cette raison, porte de faux jugements de goût.

§. IX.

Examen de la question de savoir si dans le jugement du goût le sentiment du plaisir précède le jugement porté sur l'objet ou si c'est le contraire.

La solution de ce problème est la clef de la critique du goût : aussi est-elle digne de toute notre attention.

Si le plaisir attaché à un objet donné précédait, et que, dans le jugement de goût, on ne dût attribuer à la représentation de l'objet que la propriété de communiquer universellement ce plaisir, il y aurait là quelque chose de contradictoire. Car un semblable plaisir ne serait autre chose que le sentiment de ce qui est agréable aux sens, et ainsi, par sa nature même, il ne pourrait avoir qu'une valeur individuelle, puisqu'il dépendrait immédiatement de la représentation par laquelle l'objet serait *donné*.

C'est donc la propriété qu'a l'état de l'esprit dans la représentation donnée de pouvoir être universellement partagé, qui doit, comme condition subjective du jugement de goût, servir de fondement à ce jugement, et avoir pour conséquence le plaisir attaché à l'objet. Mais rien ne peut être universel-

lement partagé que la connaissance, et la représentation, en tant qu'elle appartient à la connaissance. Car ce n'est que sous ce point de vue que cette dernière est objective, et que la faculté représentative de chacun est obligée de l'admettre. Si donc le motif du jugement qui attribue à une représentation la propriété de pouvoir être universellement partagée ne doit être conçu que subjectivement, c'est-à-dire sans concept de l'objet, il ne peut être autre chose que cet état de l'esprit déterminé par la relation des facultés représentatives entr'elles, en tant qu'elles rapportent une représentation donnée à la connaissance en général.

Les facultés cognitives mises en jeu par cette représentation y sont dans un libre jeu, parce que nul concept déterminé ne les astreint à une règle particulière de connaissance. L'état de l'esprit dans cette représentation ne doit donc être autre chose que le sentiment du libre jeu des facultés représentatives s'exerçant sur une représentation donnée pour en tirer une connaissance en général. Or une représentation par laquelle un objet est donné, pour devenir une connaissance en général, suppose l'*imagination*, qui rassemble les divers éléments de l'intuition, et l'*entendement*, qui donne l'unité au concept unissant les représentations; et cet état, qui résulte du *libre jeu* des facultés cognitives dans une représentation par laquelle un ob-

jet est donné, doit pouvoir être universellement partagé, puisque la connaissance, en tant que détermination de l'objet, avec laquelle des représentations données (dans quelque sujet que ce soit) doivent s'accorder, est le seul mode de représentation qui ait une valeur universelle.

La propriété subjective qu'a le mode de représentation propre au jugement de goût de pouvoir être universellement partagé, ne supposant point de concept déterminé, ne peut donc être autre chose que l'état de l'esprit dans le libre jeu de l'imagination et de l'entendement (en tant que ces deux facultés s'accordent comme l'exige toute connaissance en général) : nous avons en effet la conscience que ce rapport subjectif de ces facultés à la connaissance en général, doit être valable pour chacun, et peut être, par conséquent, universellement partagé, de même que toute connaissance déterminée, qui suppose toujours ce rapport comme sa condition subjective.

Ce jugement purement subjectif (esthétique) sur l'objet, ou sur la représentation par laquelle l'objet est donné, précède le plaisir attaché à cet objet, et il est le fondement de ce plaisir que nous trouvons dans l'harmonie de nos facultés cognitives ; mais cette universalité des conditions subjectives du jugement sur les objets ne peut donner qu'une valeur universelle subjective à la satisfaction que

nous attachons à la représentation de l'objet appelé beau.

Qu'il y ait un plaisir à voir partager l'état de son esprit, même relativement aux facultés de connaître, c'est ce qu'on pourrait aisément démontrer (empiriquement et psychologiquement) par le penchant naturel à l'homme pour la société. Mais cela ne suffirait pas pour notre but. Le plaisir que nous sentons dans le jugement de goût, nous l'exigeons de tous comme nécessaire, comme si, en appelant une chose belle, il s'agissait pour nous d'une qualité de l'objet, déterminée par des concepts, et pourtant la beauté n'est rien en soi et indépendamment de sa relation au sentiment du sujet. Mais il faut ajourner l'examen de cette question jusqu'à ce que nous ayons répondu à celle-ci : Peut-il y avoir des jugements esthétiques *a priori*, et comment sont-ils possibles?

Nous avons à nous occuper maintenant d'une question plus facile; il s'agit de savoir comment nous avons conscience dans le jugement de goût d'une harmonie subjective entre nos facultés de connaître, si c'est esthétiquement par le seul sens intimeet la sensation, ou intellectuellement par la conscience de notre activité les mettant en jeu à dessein.

Si la représentation donnée qui occasionne le jugement de goût était un concept unissant l'en-

tendement et l'imagination dans un jugement sur l'objet pour déterminer une connaissance de cet objet, la conscience de ce rapport des facultés de connaître serait intellectuelle (comme dans le schématisme objectif du Jugement dont traite la critique). Mais alors ce ne serait plus un jugement se rapportant au plaisir ou à la peine, et par conséquent un jugement de goût; car le jugement de goût, indépendant de tout concept, détermine l'objet relativement à la satisfaction et au prédicat de la beauté. Cette harmonie subjective des facultés de connaître ne peut donc être reconnue qu'au moyen de la sensation. L'état des deux facultés de l'imagination et de l'entendement, animées, au moyen de la représentation donnée, d'une activité indéterminée, mais cependant concordante, c'est-à-dire de cette activité que suppose une connaissance en général, c'est la sensation pour laquelle le jugement de goût postule la propriété de pouvoir être universellement partagée. Une relation des facultés à leur objet ne peut être que conçue; mais, si elle se fonde sur des conditions subjectives, elle peut être sentie dans l'effet produit sur l'esprit; et dans une relation qui n'a point de concept pour fondement (comme la relation des facultés représentatives à une faculté de connaître en général), il n'y a de conscience possible de cette relation qu'au moyen de la sensation de l'effet qui consiste dans le jeu facile

des deux facultés de l'esprit (l'imagination et l'entendement) animées par un commun accord. Une représentation qui, par elle seule et sans comparaison avec d'autres, se trouve pourtant d'accord avec les conditions d'universalité qu'exige la fonction de l'entendement en général, établit, entre les facultés de connaître cette concordance que nous demandons pour toute connaissance, et que par conséquent nous regardons comme valable pour quiconque est déterminé à juger par l'entendement et les sens réunis (pour chaque homme).

DÉFINITION DU BEAU

TIRÉE DU SECOND MOMENT:

Le *beau* est ce qui plaît universellement sans concept.

TROISIÈME MOMENT DES JUGEMENTS DE GOUT, OU DES JUGEMENTS DE GOUT CONSIDÉRÉS AU POINT DE VUE DE LA RELATION DE FINALITÉ.

§. X.

De la finalité en général.

Si l'on veut définir ce que c'est qu'une fin, d'après ses conditions transcendentales (sans rien supposer d'empirique, comme le sentiment du plaisir), on dira que c'est l'objet d'un concept en tant que celui-ci est considéré comme la cause de celui-là (comme le principe réel de sa possibilité);

et la causalité d'un *concept* relativement à son *objet* est la finalité (*forma finalis*). Quand donc on ne se borne pas à concevoir la connaissance d'un objet, mais l'objet lui-même (sa forme ou son existence), en tant qu'effet, comme n'étant possible que par un concept de cet effet même, on conçoit alors ce qu'on appelle une fin. La représentation de l'effet est ici le principe qui détermine la cause même de cet effet, et elle précède. La conscience de la causalité que possède une représentation relativement à l'état du sujet, et qui a pour but de le conserver dans cet état, peut désigner ici en général ce qu'on nomme le plaisir; au contraire, la peine est une représentation contenant la raison déterminante d'un changement de l'état de nos représentations en l'état contraire.

La faculté de désirer, en tant qu'elle ne peut être déterminée à agir que par des concepts, c'est-à-dire conformément à la représentation d'une fin, serait la volonté. Mais un objet, soit un état de l'esprit, soit une action, est dit final, alors même que sa possibilité ne suppose pas nécessairement la représentation d'une fin, dès que nous ne pouvons expliquer et comprendre cette possibilité qu'en lui donnant pour principe une causalité agissant d'après des fins, c'est-à-dire une volonté qui aurait coordonné ainsi ses fins d'après la représentation d'une certaine règle. Il peut donc y avoir

finalité sans qu'il y ait fin, si nous ne plaçons pas les causes de cette forme dans une volonté, et que toutefois nous ne puissions en expliquer la possibilité qu'en cherchant cette explication dans le concept d'une volonté. Or il n'est pas toujours nécessaire d'avoir recours à la raison pour considérer les choses (relativement à leur possibilité). Nous pouvons donc observer au moins et remarquer dans les objets, quoique par réflexion seulement, une finalité de forme sans lui donner une fin pour principe (comme matière du *nexus finalis*).

§. XI.

Le jugement de goût n'a pour principe que la forme de la finalité d'un objet (ou de sa représentation).

Toute fin, considérée comme un principe de satisfaction, renferme toujours un intérêt comme motif du jugement porté sur l'objet du plaisir. Le jugement du goût ne peut donc avoir pour principe une fin subjective. Il ne peut être non plus déterminé par la représentation d'une fin objective ou d'une possibilité de l'objet même fondée sur les principes de la liaison des fins, et par conséquent par un concept du bien; car ce n'est pas un jugement de connaissance, mais un jugement esthétique, qui ne concerne aucun *concept* de la nature ou de la possibilité interne ou externe de l'objet, dérivant de telle ou telle cause, mais simplement le

rapport de nos facultés représentatives entre elles, en tant qu'elles sont déterminées par une représentation.

Or ce rapport, qui se manifeste quand nous regardons un objet comme beau, est lié avec le sentiment d'un plaisir auquel nous reconnaissons par le jugement de goût une valeur universelle; par conséquent, il ne faut pas plus chercher la raison déterminante de cette espèce de jugement dans une sensation agréable, accompagnant la représentation, que dans la représentation de la perfection de l'objet et dans le concept du bien. La finalité subjective et sans fin (ni objective, ni subjective) de la représentation d'un objet, par conséquent la simple forme de la finalité dans la représentation par laquelle un objet nous est *donné,* en tant que nous en avons conscience, voilà donc ce qui seul peut constituer la satisfaction que nous jugeons sans concept comme pouvant être universellement partagée, et par conséquent le motif du jugement de goût.

§. XII.

Le jugement de goût repose sur des principes *a priori*.

Il est absolument impossible d'établir *a priori* la liaison d'un sentiment de plaisir ou de peine comme effet avec une représentation (sensation ou

concept) comme cause; car il s'agit là d'une relation causale particulière qui (dans les objets d'expérience) ne peut jamais être reconnue qu'*a posteriori* et au moyen de l'expérience même. A la vérité, dans la critique de la raison pratique, nous avons réellement dérivé *a priori* de concepts moraux universels le sentiment de l'estime (comme modification particulière de cette espèce de sentiment qui ne se confond pas avec le plaisir et la peine que nous recevons des objets empiriques). Là, du moins, nous pouvions sortir des bornes de l'expérience et invoquer une causalité qui reposât sur une qualité supra-sensible du sujet, à savoir la causalité de la liberté. Et pourtant ce n'était pas, à proprement parler, ce *sentiment* que nous dérivions de l'idée de la moralité comme de sa cause, mais seulement la détermination de la volonté. Mais l'état de l'esprit dont la volonté est déterminée par quelque motif est déjà par soi un sentiment de plaisir, ou quelque chose d'identique avec ce sentiment, et par conséquent il n'en dérive pas comme effet; ce qu'il ne faudrait admettre que si le concept de la moralité, considérée comme un bien, précédait l'acte de la volonté déterminée par la loi; car, sans cela, le plaisir qui serait lié au concept serait inutilement dérivé de ce concept comme d'une pure connaissance.

Or il en est de même du plaisir contenu dans le

jugement esthétique : seulement, le plaisir est ici purement contemplatif et ne produit aucun intérêt pour l'objet, tandis que dans le jugement moral il est pratique. La conscience d'une finalité purement formelle dans le jeu des facultés cognitives du sujet s'exerçant sur une représentation par laquelle un objet est donné, n'est autre chose que le plaisir même, puisque, contenant un principe qui détermine l'activité du sujet, c'est-à-dire ici l'activité de ses facultés cognitives, elle renferme ainsi une causalité interne (finale) qui se rapporte à la connaissance en général, mais sans être restreinte à une connaissance déterminée, et par conséquent la simple forme de la finalité subjective d'une représentation dans un jugement de goût. Ce plaisir n'est nullement pratique, comme ceux qui résultent du principe pathologique de l'agréable ou du principe intellectuel de la représentation du bien. Mais il contient pourtant une causalité qui consiste à *conserver*, sans aucun autre but, l'état de la représentation même et le jeu des facultés de connaître. *Nous nous arrêtons* dans la contemplation du beau, parce que cette contemplation se fortifie et se reproduit elle-même : ce qui est analogue (mais non pas semblable) à ce qui arrive lorsque quelque attrait dans la représentation de l'objet excite l'attention d'une manière continue, en quoi l'esprit est passif.

§. XIII.

Le pur jugement de goût est indépendant de tout attrait et de toute émotion.

Tout intérêt gâte le jugement de goût et lui ôte son impartialité, surtout lorsqu'au rebours de l'intérêt de la raison, il ne place pas la finalité avant le sentiment du plaisir, mais qu'il fonde celle-là sur celui-ci, comme il arrive toujours dans le jugement esthétique que nous portons sur une chose, en tant qu'elle nous cause du plaisir ou de la peine. Aussi les jugements qui ont ce caractère ne peuvent-ils en aucune manière prétendre à une satisfaction universellement valable, ou le peuvent-ils d'autant moins qu'il y a plus de sensations de cette espèce parmi les principes qui déterminent le goût. Le goût reste à l'état de barbarie tant qu'il a besoin du secours de *l'attrait* et des *émotions* pour être satisfait, et qu'il y cherche même la mesure de son assentiment.

Et cependant il arrive souvent qu'on ne se borne pas à mêler des attraits à la beauté (qui ne devrait pourtant consister que dans la forme), comme pour ajouter à la satisfaction esthétique universelle, mais qu'on les donne eux-mêmes pour des beautés, et qu'on met ainsi la matière de la satisfaction à la place de la forme : c'est là une erreur

qu'on peut éviter en déterminant soigneusement ces concepts, comme tant d'autres erreurs qui sont fondées sur quelque chose de vrai.

Un jugement de goût sur lequel nul attrait et nulle émotion n'ont influence (quoique ce soient là des choses qui peuvent se mêler à la satisfaction qui s'attache au beau), et qui n'a ainsi pour motif que la finalité de la forme, est un *pur jugement de goût*.

§. XIV.

Explication par des exemples.

Les jugements esthétiques, comme les jugements théoriques (logiques) peuvent être partagés en deux classes : ils sont empiriques ou purs. Les premiers expriment ce qu'il y a d'agréable ou de désagréable, les seconds ce qu'il y a de beau dans un objet ou dans la représentation de cet objet; ceux-là sont des jugements de sens (des jugements esthétiques matériels), ceux-ci (comme formels) sont seuls de véritables jugements de goût.

Un jugement de goût n'est donc pur qu'à la condition qu'aucune satisfaction empirique ne se mêle à son motif; or c'est ce qui arrive toujours quand l'attrait ou l'émotion a quelque part au jugement par lequel une chose est déclarée belle.

Nous retrouvons ici quelques objections qui pré-

sentent faussement l'attrait, non pas seulement comme un ingrédient nécessaire de la beauté, mais comme suffisant par lui-même pour être appelé beau. Une simple couleur, par exemple la couleur verte du gazon, un simple son musical, par exemple celui d'un violon, voilà des choses que la plupart déclarent belles, quoique l'une et l'autre semblent n'avoir pour principe que la matière des représentations, c'est-à-dire la seule sensation, et ne mériter par conséquent d'autre nom que celui d'agréables. Mais on remarquera en même temps que les sensations de la couleur aussi bien que celles du son ne peuvent être justement regardées comme belles qu'à la condition d'être *pures*. Or c'est là une condition qui déjà concerne la forme, et la seule que dans ces représentations on ait le droit de regarder avec certitude comme pouvant être universellement partagée. Car quant à la qualité même des sensations, elle ne peut être regardée comme s'accordant dans tous les sujets, et la supériorité d'agrément d'une couleur sur une autre ou du son d'un instrument de musique sur celui d'un autre instrument, ne peut être aisément reconnue par tout le monde.

Si on admet avec Euler * que les couleurs sont des vibrations (*pulsus*) isochrones de l'éther, de même

* Voyez les lettres d'Euler à une princesse d'Allemagne, édition de M. Émile Saisset. J. B.

que les sons musicaux sont des vibrations régulières de l'air ébranlé, et, ce qui est le plus important, que l'esprit ne perçoit pas seulement par le sens l'effet produit sur l'activité de l'organe, mais qu'il perçoit aussi par la réflexion (ce dont je ne doute pas d'ailleurs) le jeu régulier des impressions (par conséquent la forme de la liaison des diverses représentations); alors, au lieu de ne considérer la couleur et le son que comme de simples sensations, on peut y voir une détermination formelle de l'unité d'éléments divers et à ce titre les ranger aussi parmi les beautés.

Parler de la pureté d'une sensation simple, c'est dire que l'égalité de cette sensation n'est troublée ni interrompue par aucune sensation étrangère : il ne s'agit là que de la forme, car on peut faire abstraction de la qualité de cette espèce de sensation (oublier si elle représente une couleur ou un son, et quelle couleur ou quel son). C'est pourquoi toutes les couleurs simples, en tant qu'elles sont pures, sont regardées comme belles; les couleurs composées n'ont pas cet avantage, précisément parce que n'étant pas simples, il n'y a point de mesure pour juger si on doit les regarder comme pures ou non.

Mais croire, comme on le fait communément, que la beauté, qui réside dans la forme des objets, peut être augmentée par l'attrait, c'est là une er-

reur très-préjudiciable à la pureté primitive du goût. Sans doute on peut ajouter des attraits à la beauté afin d'intéresser l'esprit par la représentation de l'objet, indépendamment de la pure satisfaction qu'il en reçoit, et de recommander ainsi la beauté au goût, surtout quand celui-ci est encore rude et mal exercé. Mais ils font réellement tort au jugement de goût, lorsqu'ils appellent l'attention sur eux de manière à être pris pour motifs de notre jugement sur la beauté. Car il s'en faut tellement qu'ils y contribuent qu'on ne doit les souffrir que comme des étrangers, lorsque le goût est encore faible et mal exercé, et à la condition qu'ils n'altèrent pas la pure forme de la beauté.

Dans la peinture, la sculpture, et même dans tous les arts plastiques, l'architecture, l'art des jardins, considérés comme beaux-arts, l'essentiel est le *dessin*, lequel ne s'adresse pas au goût au moyen d'une sensation agréable, mais seulement en plaisant par sa forme. Les couleurs qui enluminent le dessin ne sont que des attraits ; elles peuvent bien animer l'objet pour la sensation, mais non le rendre digne d'être contemplé et déclaré beau ; elles sont au contraire la plupart du temps fort limitées par les conditions mêmes qu'exige la beauté, et là même où il est permis de faire une part à l'attrait, c'est elle seule qui les ennoblit.

Toute forme des objets des sens (des sens externes et médiatement aussi du sens interne) est ou *figure* ou *jeu* : dans le dernier cas, ou c'est un jeu de figures (dans l'espace : la mimique et la danse), ou c'est un simple jeu de sensations (dans le temps). L'attrait des couleurs ou celui des sons agréables d'un instrument peut bien s'y joindre, mais le dessin dans le premier cas et la composition dans le second constituent l'objet propre du pur jugement de goût. Dire que la pureté des couleurs ou des sons, ou que leur variété et leur choix paraissent contribuer à la beauté, cela ne signifie pas que ces choses ajoutent à la satisfaction qui s'attache à la forme, précisément parce qu'elles sont agréables en elles-mêmes et dans la même proportion, mais parce qu'elles nous montrent cette forme d'une manière plus exacte, plus déterminée et plus parfaite, et surtout parce qu'elles animent la représentation par leur attrait, en appelant et en soutenant l'attention sur l'objet même.

Les choses mêmes qu'on appelle *ornements* (πάρεργα), c'est-à-dire les choses qui ne font point partie essentielle de la représentation de l'objet, mais ne s'y rattachent qu'extérieurement comme additions, et augmentent la satisfaction du goût, ne produisent cet effet que par leur forme : ainsi les encadrements des peintures, les vêtements des statues, les péristyles des palais. Que si l'ornement

ne consiste pas lui-même dans une belle forme, s'il est destiné, comme les cadres d'or, à recommander la peinture à notre assentiment par l'attrait qu'il possède, il prend alors le nom d'enjolivement et porte atteinte à la véritable beauté.

L'*émotion* ou cette sensation dans laquelle le plaisir n'est produit qu'au moyen d'une suspension momentanée, et, par suite, d'un plus vif épanchement des forces vitales, n'appartient pas à la beauté. Le sublime auquel est lié le sentiment de l'émotion exige une autre mesure de jugement que celle qui sert de fondement au goût. Ainsi un pur jugement de goût n'a pour motif ni attrait ni émotion, ou d'un seul mot aucune sensation comme matière du jugement esthétique.

§. XV.

Le jugement de goût est tout à fait indépendant du concept de la perfection.

On ne peut reconnaître la finalité objective qu'au moyen du rapport d'une diversité d'éléments à une fin déterminée, et conséquemment par un concept. Par cela seul il est déjà évident que le beau, dont l'appréciation a pour principe une finalité purement formelle, c'est-à-dire une finalité

sans fin, est tout à fait indépendant de la représentation du bon, puisque celui-ci suppose une finalité objective, c'est-à-dire le rapport de l'objet à une fin déterminée.

La finalité objective est ou bien externe, et c'est alors l'*utilité*, ou interne, et c'est la *perfection* de l'objet. Il ressort suffisamment des deux précédents chapitres que la satisfaction qui fait appeler beau un objet ne peut reposer sur la représentation de l'utilité de cet objet : car alors ce ne serait plus une satisfaction immédiatement attachée à l'objet, ce qui est la condition essentielle du jugement sur la beauté. Mais la finalité objective externe, ou la perfection, se rapproche davantage du prédicat de la beauté, et c'est pourquoi de célèbres philosophes l'ont regardée comme identique avec la beauté, mais en y ajoutant cette condition, que l'esprit n'en eût qu'une *conception confuse*. Il est de la plus haute importance de décider, dans une critique du goût, si la beauté peut réellement se résoudre dans le concept de la perfection.

Pour juger la finalité objective, nous avons toujours besoin du concept d'une fin, et si cette finalité n'est pas externe (l'utilité) mais interne, du concept d'une fin interne, qui contienne le principe de la possibilité interne de l'objet. Or, comme cela seul est fin en général dont le *concept* peut être considéré comme le principe de la possibilité de

l'objet même, il faut, pour se représenter la finalité objective d'une chose, avoir préalablement le concept de cette chose ou de *ce qu'elle doit être;* et l'accord de la diversité des éléments de cette chose avec ce concept (lequel donne la règle de leur union), et la *perfection qualitative* de la chose. Il ne faut pas confondre cette sorte de perfection avec la perfection *quantitative,* ou la perfection de chaque chose en son genre : celle-ci est un simple concept de quantité (de totalité), dans lequel, étant déterminé d'avance ce que doit être la chose, on recherche seulement si *tout* ce qui lui est nécessaire s'y trouve. Ce qu'il y a de formel dans la représentation d'une chose, c'est-à-dire l'accord de la diversité avec une unité (qui reste indéterminée), ne peut révéler par lui-même une finalité objective; en effet, comme on ne considère pas cette unité *comme fin* (qu'on fait abstraction de ce que doit être la chose), il ne reste que la finalité subjective des représentations de l'esprit. Celle-ci nous fournit bien une certaine finalité de l'état du sujet dans la représentation, et dans cet état une certaine facilité à saisir par l'imagination une forme donnée, mais non la perfection de quelque objet, car ici aucun concept ne sert à concevoir l'objet de fin. Ainsi, par exemple, si je rencontre dans une forêt une pelouse entourée d'un cercle d'arbres, et que je ne m'y représente point la fin

qu'elle peut avoir, comme de servir à la danse des villageois, je ne trouve pas dans la simple forme de l'objet le moindre concept de perfection. Mais se représenter une finalité formelle *objective* sans fin, c'est-à-dire la simple forme d'une *perfection* (sans matière et sans le concept de ce avec quoi il faut qu'il y ait accord), c'est une véritable contradiction.

Or le jugement de goût est un jugement esthétique, c'est-à-dire un jugement qui repose sur des principes subjectifs et dont le motif ne peut être un concept, et par conséquent le concept d'une fin déterminée. Ainsi la beauté, étant une finalité formelle et subjective, ne nous fait point concevoir la perfection de l'objet, ou une finalité soi-disant formelle et pourtant objective. C'est donc une erreur de croire qu'entre le concept du beau et celui du bon il n'y a qu'une différence logique, c'est-à-dire que l'un est un concept vague et l'autre un concept clair de la perfection, mais que tous deux au fond et quant à leur origine sont identiques. S'il en était ainsi, il n'y aurait point entre eux de différence *spécifique*, et un jugement de goût serait un jugement de connaissance tout aussi bien que le jugement par lequel quelque chose est déclaré bon. Il en serait ici comme quand le vulgaire dit que la fraude est injuste : il fonde son jugement sur des principes confus, tandis que le philosophe

fonde le sien sur des principes clairs, mais tous les deux au fond s'appuient sur les mêmes principes rationnels. Mais j'ai déjà fait remarquer que le jugement esthétique est unique en son genre, et qu'il ne donne aucune espèce de connaissance de l'objet (pas même une connaissance confuse). Cette fonction n'appartient qu'au jugement logique; le jugement esthétique, au contraire, se borne à rapporter au sujet la représentation par laquelle un objet est donné, et il ne nous fait remarquer aucune qualité de l'objet, mais seulement la forme finale des facultés représentatives qui s'exercent sur cet objet. Et ce jugement s'appelle esthétique, précisément parce que son motif n'est point un concept, mais le sentiment (que nous donne le sens intime) d'une harmonie dans le jeu des facultés de l'esprit, qui ne peut être que sentie. Si, au contraire, on voulait désigner du nom d'esthétiques des concepts obscurs et le jugement objectif qui les prend pour principe, on aurait un entendement qui jugerait par la sensibilité, ou une sensibilité qui se représenterait ses objets par des concepts, ce qui est une contradiction. La faculté de former des concepts, qu'ils soient obscurs ou clairs, c'est l'entendement; et, quoique l'entendement ait aussi sa part dans le jugement de goût, comme jugement esthétique (ainsi que dans tous les jugements), il n'y entre point comme faculté de connaître un

objet, mais comme faculté déterminant un jugement sur l'objet ou sur sa représentation (sans concept), d'après le rapport de cette représentation avec le sujet et son sentiment intérieur, et de telle sorte que ce jugement soit possible suivant une règle générale.

§. XVI.

Le jugement de goût, par lequel un objet n'est déclaré beau qu'à la condition d'un concept déterminé, n'est pas pur.

Il y a deux espèces de beauté, la beauté libre (*pulchritudo vaga*), et la beauté simplement adhérente (*pulchritudo adhærens*). La première ne suppose point un concept de ce que doit être l'objet, mais la seconde suppose un tel concept et la perfection de l'objet dans son rapport avec ce concept. Celle-là est la beauté (existant par elle-même) de telle ou telle chose; celle-ci, supposant un concept (étant conditionnelle), est attribuée aux objets qui sont soumis au concept d'une fin particulière.

Les fleurs sont de libres beautés de la nature; on ne sait pas aisément, à moins d'être botaniste, ce que c'est qu'une fleur; et le botaniste lui-même, qui reconnaît dans la fleur l'organe de la fécondation de la plante, n'a point égard à cette fin de la nature, quand il porte sur la fleur un jugement de goût. Son jugement n'a donc pour principe aucune

espèce de perfection, aucune finalité interne à laquelle se rapporterait l'union des éléments divers. Beaucoup d'oiseaux (le perroquet, le colibri, l'oiseau de paradis), une foule d'animaux de la mer, sont des beautés en soi, qui ne se rapportent point à un objet dont la fin serait déterminée par des concepts, mais des beautés libres et qui plaisent par elles-mêmes. De même les dessins *à la grecque,* les rinceaux des encadrements ou des tapisseries de papier, etc., ne signifient rien par eux-mêmes; ils ne représentent rien, aucun objet qu'on puisse ramener à un concept déterminé, et sont de libres beautés. On peut aussi rapporter à cette espèce de beauté ce qu'on nomme en musique fantaisies (sans thème), et même toute la musique sans texte.

Dans l'appréciation d'une beauté libre (considérée relativement à sa seule forme), le jugement de goût est pur; il ne suppose point le concept de quelque fin à laquelle se rapporteraient les divers éléments de l'objet donné et tout ce qui est compris dans la représentation de cet objet, et par laquelle serait limitée la liberté de l'imagination qui se joue en quelque sorte dans la contemplation de la figure.

Mais la beauté d'un homme (et, dans la même espèce, celle d'une femme, d'un enfant), la beauté d'un cheval, d'un édifice (comme une église, un palais, un arsenal, une maison de campagne), sup-

pose un concept de fin qui détermine ce que doit être la chose, et par conséquent un concept de sa perfection; ce n'est qu'une beauté adhérente. Or, de même que le mélange de l'agréable (de la sensation) avec la beauté (laquelle ne concerne proprement que la forme) altérait la pureté du jugement de goût, le mélange du bon (ou de ce qui rend bons les éléments divers de la chose même considérée relativement à sa fin) avec la beauté nuit aussi à la pureté de ce jugement.

On pourrait ajouter à un édifice beaucoup de choses qui plairaient immédiatement à la vue, si cet édifice ne devait pas être une église, ou embellir une figure humaine par toutes sortes de dessins et de traits légèrement mais régulièrement tracés (comme font les habitants de la Nouvelle-Zélande avec leur tatouage), si cette figure ne devait pas être la figure d'un homme; et tel homme pourrait avoir des traits plus fins et un contour de visage plus gracieux et plus doux, s'il ne devait représenter un homme de guerre.

Or la satisfaction attachée à la contemplation des éléments divers d'une chose, dans leur rapport avec la fin interne qui détermine la possibilité de cette chose, est une satisfaction fondée sur un concept; celle, au contraire, qui s'attache à la beauté est telle qu'elle ne suppose point de concept, mais

qu'elle est immédiatement liée à la représentation par laquelle l'objet est donné (je ne dis pas conçu). Si donc un jugement de goût, relativement à son objet, dépend d'une fin contenue dans le concept de l'objet comme dans un jugement de la raison, et s'astreint à cette condition, ce n'est plus un libre et pur jugement de goût.

Il est vrai que, par cette union de la satisfaction esthétique avec la satisfaction intellectuelle, le goût obtient l'avantage de se fixer et, sinon de devenir universel, au moins de pouvoir être soumis à des règles relativement à certains objets dont les fins sont déterminées. Mais aussi ce ne sont pas là des règles de goût, ce ne sont que des règles de l'union du goût avec la raison, c'est-à-dire du beau avec le bon, qui font de celui-là l'instrument de celui-ci, en subordonnant cette disposition de l'esprit qui se soutient elle-même et a une valeur subjective universelle à cet état de la pensée qu'on ne peut soutenir que par un difficile effort, mais qui est objectivement universel. A proprement parler, ni la beauté n'ajoute à la perfection, ni la perfection à la beauté; seulement, comme, en comparant la représentation par laquelle un objet nous est donné avec le concept de cet objet (ou de ce qu'il doit être), nous ne pouvons éviter de la rapprocher en même temps de la sensation qui se produit en nous, si ces deux états de l'esprit se trouvent d'accord, la

faculté représentative ne peut qu'y gagner *dans son ensemble.*

Un jugement de goût sur un objet qui a une fin interne déterminée ne saurait être pur que si celui qui jugerait ou n'avait aucun concept de cette fin, ou en faisait abstraction dans son jugement. Mais, quoiqu'il portât un exact jugement de goût, en jugeant l'objet comme une beauté libre, celui-là pourrait être blâmé et accusé d'avoir le goût faux par un autre qui ne considérerait la beauté de cet objet que comme une qualité adhérente (qui aurait égard à la fin de l'objet). Chacun d'eux cependant jugerait bien à son point de vue : le premier, en considérant ce qu'il a devant les yeux; le second, ce qu'il a dans la pensée. On peut avec cette distinction terminer bien des dissentiments qui s'élèvent entre les hommes au sujet de la beauté, en leur montrant que l'un parle de la beauté libre, l'autre de la beauté adhérente; que le premier porte un pur jugement de goût, le second un jugement de goût appliqué.

§. XVII.

De l'idéal de la beauté.

Il ne peut y avoir de règle objective du goût qui détermine par des concepts ce qui est beau; car tout jugement dérivé de cette source est esthétique, c'est-à-dire qu'il a son principe déterminant dans

le sentiment du sujet, et non dans le concept d'un objet. Chercher un principe du goût qui fournisse en des concepts déterminés le criterium universel du beau, c'est peine inutile, puisque ce qu'on cherche est impossible et contradictoire en soi. La propriété qu'a la sensation (la satisfaction) d'être universellement partagée, et cela sans le secours d'aucun concept; l'accord, aussi parfait que possible de tous les temps et de tous les peuples sur le sentiment lié à la représentation de certains objets, voilà le critérium empirique, bien faible, sans doute et à peine suffisant à fonder une conjecture, au moyen duquel on peut rapporter un goût ainsi éprouvé par des exemples au principe commun à tous les hommes, mais profondément caché, de l'accord qui doit exister entre eux dans la manière de juger des formes sous lesquelles les objets leur sont donnés.

C'est pourquoi l'on considère certaines productions du goût comme *exemplaires*, ce qui ne veut pas dire que le goût puisse s'acquérir par l'imitation. Car le goût doit être une faculté originale; celui qui imite un modèle montre, en l'atteignant, de l'habileté; mais il ne fait preuve de goût qu'autant qu'il peut le juger lui-même (1). Il suit de là que le modèle suprême, le prototype du goût n'est qu'une pure idée, que chacun doit tirer de lui-même, et d'après laquelle il doit juger tout ce qui est objet

(1) Les modèles du goût, relativement aux arts de la parole,

de goût, tout ce qui est proposé comme exemple au jugement de goût, et même le goût de chacun. *Idée* signifie proprement un concept de la raison, et *idéal* la représentation de quelque chose de particulier, considéré comme adéquat à une idée. Aussi, ce prototype du goût, qui repose assurément sur l'idée indéterminée que la raison nous donne d'un maximum, mais qui ne peut être représenté par des concepts, ne pouvant l'être que dans une exhibition particulière, est-il mieux nommé idéal du beau. C'est un idéal dont nous ne sommes pas en possession, mais que nous nous efforçons de produire en nous. Mais ce ne sera qu'un idéal de l'imagination parce qu'il ne repose pas sur des concepts, mais sur l'exhibition, et que la faculté d'exhibition n'est autre que l'imagination. — Or, comment obtenons-nous un pareil idéal de la beauté? *A priori* ou empiriquement. Et encore, quelle espèce de beau est capable d'un idéal?

D'abord, il faut bien remarquer que la beauté à laquelle on doit chercher un idéal ne peut être la

ne peuvent être pris que dans une langue morte et savante; dans une langue morte, pour n'avoir pas à souffrir les changements auxquels les langues vivantes sont inévitablement sujettes, et qui rendent plates et vieilles les expressions jadis nobles ou usitées et ne laissent qu'une courte durée aux expressions nouvellement créées; dans une langue savante, afin qu'il y ait une grammaire qui ne soit pas soumise aux variations arbitraires de la mode, mais dont les règles soient immuables.

beauté *vague*, mais celle qui est *déterminée* par le concept d'une finalité objective; ce ne doit pas être par conséquent celle de l'objet d'un jugement de goût entièrement pur, mais d'un jugement de goût en partie intellectuel. En d'autres termes, l'espèce de principes de jugement où on doit trouver un idéal a nécessairement pour fondement une idée de la raison s'appuyant sur des concepts déterminés et déterminant *a priori* la fin sur laquelle repose la possibilité interne de l'objet. On ne saurait concevoir un idéal de belles fleurs, d'un bel ameublement, d'une belle vue. Mais on ne peut pas se représenter davantage l'idéal de certaines beautés dépendantes de fins déterminées, par exemple l'idéal d'une belle habitation, d'un bel arbre, de beaux jardins, etc., probablement parce que les fins de ces choses ne sont pas suffisamment déterminées et fixées par leur concept, et que par conséquent la finalité y est presque aussi libre que dans la beauté *vague*. Celui qui trouve en lui-même le but de son existence, celui qui par la raison peut se déterminer à lui-même ses propres fins, ou qui, quand il doit les tirer de la perception extérieure, peut cependant les mettre d'accord avec ses fins essentielles et générales et juger esthétiquement cette harmonie; l'*homme* seul, parmi les autres objets du monde, est capable d'un idéal de la beauté, de même que l'humanité dans sa personne, en tant qu'in-

telligence, est capable de l'idéal de la *perfection*.

Il y a ici deux choses à distinguer : d'abord *l'idée normale* esthétique, qui est une intuition particulière (de l'imagination), représentant la règle de notre jugement sur l'homme considéré comme appartenant à une espèce particulière d'animaux; ensuite, *l'idée de la raison* qui place dans les fins de l'humanité, en tant qu'elles ne peuvent être elles-mêmes représentées par les sens, le principe de notre jugement sur une forme par laquelle ces fins se manifestent comme par leur effet dans le monde phénoménal. L'idée normale doit tirer ses éléments de l'expérience pour composer la figure d'un animal d'une espèce particulière ; mais la plus grande finalité possible dans la construction de la figure, celle que nous pourrions prendre pour règle générale de notre jugement esthétique sur chaque individu de cette espèce, le type qui sert comme de principe intentionnel à la technique de la nature, et auquel l'espèce tout entière est seule adéquate et non tel ou tel individu en particulier, ce type n'existe que dans l'idée de ceux qui jugent, et cette idée avec ses proportions, comme idée esthétique, ne peut être pleinement représentée *in concreto* dans un modèle. Pour faire comprendre cela de quelque manière (car qui peut arracher entièrement à la nature son secret?), nous essaierons une explication psychologique.

Il est à remarquer que, d'une manière tout à fait insaisissable pour nous, l'imagination n'a pas seulement le pouvoir de rappeler, à l'occasion, même après un long temps, les signes des concepts, mais aussi de reproduire l'image et la forme d'un objet au milieu d'un nombre inexprimable d'objets d'espèces différentes ou de la même espèce. Bien plus, quand l'esprit veut instituer des comparaisons, l'imagination, selon toute vraisemblance, quoique la conscience n'en soit pas suffisamment avertie, rappelle les images les unes sur les autres, et par cet assemblage de plusieurs images de la même espèce, fournit une moyenne qui sert de mesure commune. Chacun a vu un millier d'hommes. Or, quand on veut juger de la grandeur normale de l'homme, en l'estimant par comparaison, l'imagination, d'après mon opinion, rappelle les unes sur les autres un grand nombre d'images (peut-être toutes ces mille), et, s'il m'est permis d'emprunter ici des métaphores aux choses de la vue, c'est dans l'espace où la plupart se réunissent et dans le lieu illuminé par la plus vive couleur, qu'on reconnaît la *grandeur moyenne*, laquelle, pour la hauteur comme pour la largeur, est également éloignée des plus grandes et des plus petites statures. Et c'est là la stature d'un bel homme. (On pourrait arriver au même résultat mécaniquement, en mesurant ces mille hommes, en additionnant entre elles leurs hau-

teurs ainsi que leurs largeurs (et leurs épaisseurs) et en divisant la somme par mille. Or, c'est ce que fait précisément l'imagination par un effet dynamique qui résulte de l'impression de toutes ces images sur l'organe du sens intérieur.) Si maintenant on cherche d'une manière semblable pour cet homme moyen la tête moyenne, pour celle-ci le nez moyen, etc., cette figure donnera l'idée normale du bel homme dans le pays où se fait la comparaison. C'est pourquoi un nègre aura nécessairement, sous ces conditions empiriques, une autre idée normale de la beauté de la forme qu'un blanc, un Chinois qu'un Européen. Il en serait de même du modèle d'un beau cheval ou d'un beau chien (d'une certaine race). — Cette *idée normale* n'est pas dérivée de proportions tirées de l'expérience, comme de *règles déterminées*; mais c'est par cette idée même que les règles du jugement sont possibles. Elle est pour toute l'espèce l'image qui flotte entre toutes les intuitions particulières et diversement variées des individus, et que la nature a prise pour type de ses productions dans cette espèce, mais qu'elle ne paraît atteindre pleinement en aucun individu. Ce n'est pas tout le prototype de la *beauté* dans cette espèce, mais seulement la forme qui constitue la condition indispensable de toute beauté, par conséquent l'*exactitude* seulement dans l'exhibition de

l'espèce. C'est la *règle*, comme on disait du célèbre *Doryphore* de *Polyclète* (on pourrait citer aussi la *Vache* de *Myron* dans son espèce). Elle ne peut rien contenir de spécifiquement caractéristique, car sinon elle ne serait pas une *idée normale* pour l'espèce. Aussi l'exhibition de cette idée ne plaît-elle pas comme belle, mais parce qu'elle ne manque à aucune des conditions sans lesquelles une chose de cette espèce ne peut être belle. Elle est simplement régulière (1).

Il faut distinguer de l'*idée normale* du beau l'*idéal* du beau, qu'on ne peut attendre que de la *figure humaine* pour des raisons déjà indiquées. Or l'idéal y consiste dans l'expression du moral; sans cette expression, l'objet ne plairait pas universellement et positivement (pas même négativement dans une exhibition régulière). L'expression sen-

(1) On trouvera qu'un visage parfaitement régulier, tel que le peintre pourrait désirer d'en avoir un pour modèle, ne signifie ordinairement rien; c'est qu'il ne contient rien de caractéristique; qu'ainsi il exprime plutôt l'idée de l'espèce que le caractère spécifique d'une personne. Quand ce caractère est exagéré, c'est-à-dire quand il déroge lui-même à l'idée normale (de la finalité de l'espèce), on a alors ce qu'on appelle une *caricature*. L'expérience prouve aussi que ces visages parfaitement réguliers n'annoncent ordinairement que des hommes médiocres ; car (si on peut admettre que la nature exprime au dehors les proportions de l'intérieur), dès qu'aucune des qualités de l'âme ne s'élève au-dessus de la proportion exigée pour qu'un homme soit exempt de défauts, il ne faut pas attendre ce qu'on appelle le *génie*, dans lequel la nature paraît sortir de ses proportions ordinaires au profit d'une seule faculté.

sible d'idées morales, gouvernant intérieurement l'homme, peut bien être tirée de la seule expérience; mais pour que la présence de ces idées dans toutes les choses que notre raison rattache au bien moral ou à l'idée de la suprême finalité, pour que la bonté de l'âme, sa pureté, sa force ou sa tranquillité, etc., puissent devenir pour ainsi dire visibles dans une représentation corporelle (qui soit comme l'effet de l'intérieur), il faut que les idées pures de la raison et une grande puissance d'imagination s'unissent dans celui qui veut seulement en juger, et à plus forte raison dans celui qui veut en donner une exhibition. L'exactitude d'un pareil idéal de beauté se révèle à ce signe, qu'il ne permet pas aux attraits sensibles de se mêler à la satisfaction qu'il nous donne, et qu'il excite cependant un grand intérêt; ce qui montre que le jugement qui se règle sur cette mesure ne peut jamais être purement esthétique et que le jugement porté d'après un idéal de beauté n'est pas un pur jugement de goût.

DÉFINITION DU BEAU

TIRÉE DE CE TROISIÈME MOMENT.

La *beauté* est la forme de la *finalité* d'un objet, en tant qu'elle y est perçue *sans représentation de fin* (1).

(1) On pourrait objecter contre cette définition qu'il y a des choses dans lesquelles on voit une finalité sans y reconnaître une

QUATRIÈME MOMENT DU JUGEMENT DE GOUT OU DE LA MODALITÉ DE LA SATISFACTION ATTACHÉE A SES OBJETS.

§. XVIII.

Ce que c'est que la modalité d'un jugement de goût.

Je puis dire de toute représentation qu'il est au moins *possible* qu'elle soit liée (comme connaissance) à un plaisir. Quand je parle de quelque chose d'*agréable*, j'entends ce qui excite *réellement* en moi du plaisir. Mais le *beau* est conçu comme ayant un rapport nécessaire à la satisfaction. Or cette nécessité est d'une espèce particulière : ce n'est pas une nécessité théorique objective, où on puisse reconnaître *a priori* que chacun *recevra* la même satisfaction de l'objet que j'appelle beau; ce n'est pas non plus une nécessité pratique, où, au moyen des concepts d'une volonté rationnelle pure qui sert de règle aux agents libres, la satisfaction est la conséquence nécessaire d'une loi objective, et ne signifie rien autre chose sinon qu'on doit agir

fin, et qu'on ne déclare pas beaux pour cela, par exemple, ces ustensiles de pierre qu'on trouve souvent dans les anciens tombeaux, et qui ont un trou en guise d'anse. Mais il suffit qu'on y voie des œuvres d'art, pour avouer que leur figure se rapporte à quelque dessein, à quelque fin déterminée. C'est pourquoi il n'y a pas de satisfaction immédiate attachée à l'intuition de ces objets. Au contraire, une fleur, par exemple une tulipe, est regardée comme belle, dès qu'on saisit, dans la perception de cette fleur, une certaine finalité qui, autant que nous en jugeons, ne se rapporte à aucune fin.

absolument d'une certaine manière (sans aucun autre dessein). Comme nécessité conçue dans un jugement esthétique, elle ne peut être nommée qu'*exemplaire*; c'est-à-dire, c'est la nécessité de l'assentiment de *tous* à un jugement considéré comme exemple d'une règle générale qu'on ne peut donner. Comme un jugement esthétique n'est pas un jugement objectif et de connaissance, cette nécessité ne peut être dérivée de concepts déterminés, et par conséquent elle n'est pas apodictique. On peut bien moins encore la conclure de l'universalité de l'expérience (d'un perpétuel accord des jugements sur la beauté d'un certain objet). Car, outre que l'expérience fournirait difficilement beaucoup d'exemples d'un pareil accord, on ne peut fonder sur des jugements empiriques un concept de la nécessité de ces jugements.

§. XIX.

La nécessité subjective que nous attribuons au jugement de goût est conditionnelle.

Le jugement de goût exige le consentement universel; et celui qui déclare une chose belle prétend que chacun *doit* donner son assentiment à cette chose et la reconnaître aussi pour belle. Cette nécesité contenue dans le jugement esthétique est donc exprimée par toutes les données qu'exige le jugement, mais seulement d'une manière conditionnelle. On re-

cherche le consentement de chacun parce qu'on a pour cela un principe qui est commun à tous; on pourrait toujours y compter, si on était toujours assuré que le cas en question fût exactement subsumé sous ce principe considéré comme règle d'assentiment.

§. XX.

La condition de la nécessité que présente un jugement de goût est l'idée d'un sens commun.

Si les jugements de goût (comme ceux de connaissance) avaient un principe objectif déterminé, celui qui les porterait d'après ce principe pourrait leur attribuer une nécessité inconditionnelle. S'ils étaient sans principe, comme ceux du simple goût des sens, on ne songerait pas même à leur reconnaître quelque nécessité. Ils doivent donc avoir un principe subjectif qui détermine par le sentiment seul et non par des concepts, mais cependant d'une manière universellement valable, ce qui plaît ou déplaît. Or un tel principe ne pourrait être considéré que comme un *sens commun*, lequel est essentiellement distinct de l'intelligence commune, qu'on appelle aussi quelquefois sens commun (*sensus communis*); celle-ci en effet ne juge point par sentiment, mais toujours d'après des concepts, quoiqu'ordinairement ces concepts ne soient pour elle que d'obscurs principes.

Ce n'est donc que dans l'hypothèse d'un sens commun (par où nous n'entendons pas un sens extérieur, mais l'effet qui résulte du libre jeu de nos facultés de connaître) qu'on peut porter un jugement de goût.

§. XXI.

Si on peut supposer avec raison un sens commun.

Les connaissances et les jugements, ainsi que la conviction qui les accompagne, doivent pouvoir être universellement partagés; car sinon il n'y aurait rien de commun entre ces connaissances et leur objet; elles ne seraient toutes qu'un jeu purement subjectif des facultés représentatives, précisément comme le veut le scepticisme. Mais si des connaissances doivent pouvoir être partagées, cet état de l'esprit qui consiste dans l'accord des facultés de connaître avec une connaissance en général, et cette proportion qui convient à une représentation (par laquelle un objet nous est donné) pour qu'elle devienne une connaissance, doivent aussi pouvoir être universellement partagés : car, sans cette proportion, condition subjective du connaître, la connaissance ne pourrait surgir comme effet. Aussi a-t-elle toujours lieu réellement quand un objet donné par les sens excite l'imagination à en assembler les divers éléments, et que celle-ci à son tour excite l'entendement à leur donner de l'unité ou à

en faire des concepts. Mais cette concordance des facultés de connaître a, suivant la diversité des objets donnés, des proportions différentes. Toutefois elle doit toujours être telle que l'activité harmonieuse des deux facultés (dont l'une provoque l'autre) soit le plus utile à ces deux facultés relativement à la connaissance en général (d'objets donnés), et cette harmonie ne peut être déterminée que par le sentiment (et non d'après des concepts). Or, comme elle doit pouvoir être universellement partagée, et par conséquent aussi le sentiment que nous en avons (dans une représentation donnée), et que la propriété qu'a un sentiment de pouvoir être universellement partagé suppose un sens commun, on aura raison d'admettre ce sens commun sans s'appuyer pour cela sur des observations psychologiques, mais comme la condition nécessaire de cette propriété qu'a notre connaissance de pouvoir être universellement partagée, et que doit supposer toute logique et tout principe de connaissance qui n'est pas sceptique.

§. XXII.

La nécessité du consentement universel, conçue dans un jugement de goût, est une nécessité subjective, qui est représentée comme objective sous la supposition d'un sens commun.

Dans tous les jugements par lesquels nous déclarons une chose belle, nous ne permettons à per-

sonne d'être d'un autre avis, quoique nous ne fondions point notre jugement sur des concepts, mais seulement sur notre sentiment; mais aussi ce sentiment n'est point pour nous un sentiment individuel : c'est un sentiment commun. Or ce sens commun ne peut pas être fondé sur l'expérience, car il entend prononcer des jugements qui renferment une nécessité, une obligation; il ne dit pas que chacun *sera* d'accord, mais *devra* être d'accord avec nous. Ainsi le sens commun au jugement duquel mon jugement de goût sert d'exemple, et qui m'autorise à attribuer à celui-ci une valeur *exemplaire*, est une règle purement idéale, sous la supposition de laquelle un jugement qui s'accorderait avec elle, ainsi que la satisfaction attachée par ce jugement à un objet, pourrait justement servir de règle pour chacun : car le principe dont il est ici question, n'étant il est vrai que subjectif, mais étant considéré comme subjectivement universel (comme une idée nécessaire pour chacun) pourrait exiger, comme un principe objectif, l'assentiment universel aux jugements portés d'après ce principe, pourvu seulement qu'on fût bien assuré de les y avoir exactement subsumés.

Cette règle indéterminée d'un sens commun est réellement supposée par nous : c'est ce que prouve le droit que nous nous attribuons de porter des jugements de goût. Y a-t-il en effet un tel sens com-

mun, comme principe constitutif de la possibilité de l'expérience, ou bien y a-t-il un principe plus élevé encore de la raison qui nous fasse une règle de rapporter ce sens commun à des fins plus hautes; par conséquent le goût, est-il une faculté originale et naturelle, ou bien n'est-il que l'idée d'une faculté artificielle et qu'il faut acquérir, en sorte que la prétention d'un jugement de goût à l'assentiment universel ne soit dans le fait qu'un besoin de la raison de produire cet accord de sentiment, et que la nécessité objective de l'accord du sentiment de chacun avec le nôtre ne signifie que la possibilité d'arriver à cet accord, et que le jugement de goût ne fasse que proposer un exemple de l'application de ce principe ? C'est ce que nous ne voulons ni ne pouvons rechercher ici ; il nous suffit pour le moment de décomposer le jugement du goût en ses éléments, et de les unir en définitive dans l'idée d'un sens commun.

DÉFINITION DU BEAU

TIRÉE DU QUATRIÈME MOMENT.

Le *beau* est ce qui est reconnu sans concept comme l'objet d'une satisfaction *nécessaire*.

REMARQUE GÉNÉRALE SUR LA PREMIÈRE SECTION DE L'ANALYTIQUE.

Si on tire le résultat des analyses précédentes, on trouve que tout se ramène au concept du goût, c'est-à-dire d'une faculté de juger un objet dans son rapport avec le jeu libre et légitime de l'imagination. Or, lorsque, dans un jugement de goût, l'imagination est considérée dans sa liberté, elle n'est pas regardée comme reproductive, comme quand elle est soumise aux lois de l'association, mais comme productive et spontanée (comme cause de formes arbitraires d'intuitions possibles); et, quoique, dans l'appréhension d'un objet sensible donné, elle soit liée à la forme déterminée de cet objet et n'ait pas un libre jeu (comme dans la poésie), on voit bien cependant que l'objet peut lui fournir précisément une forme, un assemblage d'éléments divers, tel que, si elle était abandonnée à elle-même, elle pourrait le produire conformément aux *lois de l'entendement* en général. Mais n'est-ce pas une contradiction que l'imagination soit libre et qu'en même temps elle se conforme d'elle-même à des lois, c'est-à-dire qu'elle renferme une autonomie? L'entendement seul donne la loi. Mais quand l'imagination est contrainte de procéder suivant une loi déterminée, sa production est, quant

à la forme, déterminée par des concepts qui indiquent ce qui doit être; et alors la satisfaction, comme nous l'avons montré plus haut, n'est pas celle du beau, mais celle du bien (de la perfection, au moins de la perfection formelle), et le jugement n'est pas un jugement de goût. Un rapport de conformité à des lois qui ne suppose aucune loi déterminée, un accord subjectif de l'imagination avec l'entendement, et non un accord objectif comme celui qui a lieu quand la représentation est rapportée au concept déterminé d'un objet, voilà donc ce qui seul peut constituer une libre conformité aux lois de l'entendement (laquelle est aussi appelée finalité sans fin), et en quoi consiste la propriété d'un jugement de goût.

Or les critiques du goût citent ordinairement comme les exemples les plus simples et les plus incontestables de la beauté les figures géométriquement régulières, comme un cercle, un carré, un cube, etc. Et cependant on ne les nomme régulières, que parce qu'on ne peut les représenter qu'en les considérant comme de simples exhibitions d'un concept déterminé (qui prescrit à la figure sa règle). Il faut donc que l'une de ces deux manières de juger soit fausse, ou celle des critiques qui attribue de la beauté à ces sortes de figures, ou la nôtre qui trouve la finalité sans concept nécessaire à la beauté.

Personne n'accordera aisément qu'il soit nécessaire d'avoir du goût, pour attacher plus de satisfaction à un cercle qu'à la première figure venue, à un quadrilatère dont les côtés et les angles sont égaux qu'à un quadrilatère dont les angles sont aigus et les côtés irréguliers et qui est comme boiteux, car cela ne regarde que l'intelligence commune et non le goût. Là où il y a un but, celui, par exemple, de déterminer la grandeur d'un lieu ou de montrer dans un dessin le rapport des parties entre elles et avec le tout, il faut que les figures soient régulières, même les plus simples; et la satisfaction ne repose pas immédiatement sur l'intuition de la forme, mais sur son utilité relativement à telle ou telle fin possible. Une chambre dont les murs forment des angles aigus, un parterre de cette espèce, toute violation en général de la symétrie, aussi bien dans la figure des animaux (par exemple la privation d'un œil) que dans celle des bâtiments ou des parterres de fleurs, déplaît, parce qu'elle est contraire aux fins de ces choses, et je ne parle pas seulement de l'usage déterminé qu'on en peut faire pratiquement, mais de toutes les fins qu'on y peut considérer. Or cela ne s'applique pas au jugement de goût, qui, lorsqu'il est pur, attache immédiatement la satisfaction à la simple *considération* de l'objet, sans égard à aucun usage ou à aucune fin.

La régularité, qui conduit au concept d'un objet, est la condition indispensable (*conditio sine qua non*) pour saisir l'objet en une seule représentation et déterminer les éléments divers qui constituent sa forme. Cette détermination est un but relativement à la connaissance, et sous ce rapport même, elle est toujours liée à la satisfaction (qui accompagne l'exécution de tout dessein même problématique). Mais il n'y a là qu'une approbation donnée à la solution d'un problème, et non pas un libre exercice, une finalité indéterminée des facultés de l'esprit qui a pour objet ce que nous appelons beau, et où l'intelligence est au service de l'imagination et non celle-ci au service de celle-là.

Dans une chose qui n'est possible que par une fin, comme un édifice, même un animal, la régularité qui consiste dans la symétrie, doit exprimer l'unité de l'intuition qui accompagne le concept de la fin, et elle appartient à la connaissance. Mais là où il ne doit y avoir qu'un libre jeu des facultés représentatives (sous la condition, toutefois, que l'entendement n'en souffre aucune atteinte), dans les jardins de plaisance, les ornements de chambre, les meubles élégants, etc., on évite autant que possible la régularité qui révèle une contrainte. Aussi le goût des jardins anglais, celui des meubles gothiques pousse-t-il la liberté de l'imagination jusqu'aux limites du grotesque, et c'est précisément

dans cette absence de toute contrainte, de toute règle, que le goût, s'appliquant aux fantaisies de l'imagination, peut montrer toute sa perfection.

Tout objet exactement régulier (qui se rapproche de la régularité mathématique) a quelque chose en soi qui répugne au goût ; la contemplation n'en occupe pas longtemps l'esprit, et, à moins que celui-ci n'ait expressément pour fin la connaissance ou quelque but pratique déterminé, il y trouve un grand ennui. Au contraire, ce en quoi l'imagination peut se jouer librement et harmonieusement est toujours nouveau pour nous et on ne se fatigue pas de le regarder. *Marsden*, dans sa description de Sumatra, remarque que dans ce pays les libres beautés de la nature entourent le spectateur de toutes parts, et ont à cause de cela peu d'attrait pour lui, tandis qu'il était bien plus frappé lorsqu'au milieu d'une forêt il trouvait un champ de poivre où les perches sur lesquelles s'appuie cette plante, formaient des allées parallèles ; il en conclut que la beauté sauvage, irrégulière en apparence, ne plaît qu'à cause du contraste à celui qui est rassasié de la régulière. Mais il n'avait qu'à essayer de rester un jour dans son champ de poivre pour s'apercevoir que, quand l'entendement s'est mis d'accord au moyen de la régularité avec l'ordre dont il a toujours besoin, l'objet ne le retient pas davantage, et qu'il impose au contraire à l'imagination une contrainte pénible, tandis que la nature, riche

et variée en ce pays jusqu'à la prodigalité, et n'étant soumise à la contrainte d'aucune règle d'art, pouvait fournir à son goût une nourriture durable. — Le chant même des oiseaux que nous ne pouvons ramener à des règles musicales paraît annoncer plus de liberté, et par conséquent mieux convenir au goût que celui des hommes, qui est soumis à toutes les règles de la musique; on est bien plus tôt fatigué de ce dernier, quand il est souvent et longtemps renouvelé. Mais ici, nous prenons sans doute la sympathie qu'excite en nous la gaieté d'un petit animal que nous aimons pour la beauté de son chant, car quand ce chant est bien exactement imité par l'homme (comme quelquefois le chant de la cigale), il semble tout à fait insipide à notre oreille.

Il faut encore distinguer les belles choses des beaux aspects que nous prêtons aux objets (que leur éloignement nous empêche souvent de connaître plus distinctement). Dans ce dernier cas, le goût semble moins s'attacher à ce que l'imagination saisit dans ce champ qu'y chercher pour celle-ci une occasion de fiction, c'est-à-dire ces fantaisies particulières dont s'entretient l'esprit continuellement excité par une variété de choses qui frappent l'œil : tel est l'aspect des formes changeantes du feu d'une cheminée ou d'un ruisseau qui murmure; ces choses ne sont pas des beautés, mais elles ont un attrait pour l'imagination, en entretenant son libre jeu.

DEUXIÈME LIVRE.

Analytique du sublime.

§ XXIII.

Passage de la faculté de juger du beau à celle de juger du sublime.

Le beau et le sublime s'accordent en ce que tous deux plaisent par eux-mêmes. En outre, ni l'un ni l'autre ne supposent de jugement sensible ni de jugement logiquement déterminant, mais un jugement de réflexion; par conséquent la satisfaction qui s'y attache ne dépend pas d'une sensation, comme celle de l'agréable, ni d'un concept déterminé, comme celle du bien, quoiqu'elle se rapporte à des concepts, mais qui restent indéterminés; elle est liée à la simple exhibition ou à la faculté d'exhibition; elle exprime l'accord de cette faculté ou de l'imagination dans une intuition donnée avec le *pouvoir* de fournir des *concepts* que possèdent l'entendement et la raison. Aussi le beau et le sublime ne donnent-ils lieu qu'à des jugements *particuliers*, mais qui s'attribuent une valeur universelle, quoiqu'ils ne prétendent qu'au sentiment de plaisir, et non point à une connaissance de l'objet.

Mais il y a entre l'un et l'autre des différences considérables. Le beau de la nature concerne la forme de l'objet, laquelle consiste dans la limitation ; le sublime, au contraire, doit être cherché dans un objet sans forme, en tant qu'on se représente dans cet objet ou, à son occasion, l'*illimitation* *, en concevant en outre dans celle-ci la totalité. D'où il suit que nous regardons le beau comme l'exhibition d'un concept indéterminé de l'entendement, le sublime, comme l'exhibition d'un concept indéterminé de la raison. D'un côté, la satisfaction est liée à la représentation de la *qualité*; de l'autre, à celle de la *quantité*. Autre différence entre ces deux espèces de satisfaction : la première contient le sentiment d'une excitation directe des forces vitales, et, pour cette raison, elle n'est pas incompatible avec les charmes qui attirent la sensibilité et avec les jeux de l'imagination ; la seconde est un plaisir qui ne se produit qu'indirectement, c'est-à-dire qui n'est excité que par le sentiment d'une suspension momentanée des forces vitales et de l'effusion qui la suit et qui en est devenue plus forte; ce n'est plus par conséquent l'émotion d'un jeu, mais quelque chose de sérieux produit par l'occupation de l'imagination. Aussi le sentiment du sublime est-il incom-

* *Unbegrenzedtheit.*

patible avec toute espèce de charmes, et comme l'esprit ne s'y sent pas seulement attiré par l'objet, mais aussi repoussé, cette satisfaction est moins un plaisir positif qu'un sentiment d'admiration ou de respect, c'est-à-dire, pour lui donner le nom qu'elle mérite, un plaisir négatif.

Mais voici la différence la plus importante, la différence essentielle entre le sublime et le beau. Considérons, comme il est juste, le sublime dans les objets de la nature (le sublime dans l'art est toujours soumis à la condition de s'accorder avec la nature) et plaçons à côté la beauté naturelle (celle qui existe par elle-même) : celle-ci renferme une finalité de forme, par laquelle l'objet paraît avoir été prédéterminé pour notre imagination, et elle constitue ainsi en soi un objet de satisfaction; mais l'objet qui excite en nous, sans le secours d'aucun raisonnement, par la simple appréhension que nous en avons, le sentiment du sublime, peut paraître, quant à la forme, discordant avec notre faculté de juger et avec notre faculté d'exhibition, et être jugé cependant d'autant plus sublime qu'il semble faire plus de violence à l'imagination.

On voit par là que nous nous exprimons en général d'une manière inexacte, en appelant sublime un *objet de la nature*, quoique nous puissions justement nommer beaux un grand nombre de ces objets; car comment peut-on désigner par une ex-

pression qui marque l'assentiment ce qui en soi est saisi comme discordant? Tout ce que nous pouvons dire de l'objet, c'est qu'il est propre à servir d'exhibition à une sublimité qui peut être trouvée dans l'esprit; car nulle forme sensible ne peut contenir le sublime proprement dit : il repose uniquement sur des idées de la raison, qui, bien qu'on ne puisse trouver une exhibition qui leur convienne, sont arrêtées et rappelées dans l'esprit par cette disconvenance même que nous trouvons entre elles et les choses sensibles. Ainsi, le vaste Océan, soulevé par la tempête, ne peut être appelé sublime. Son aspect est terrible, et il faut que l'esprit soit déjà rempli de diverses idées pour qu'une telle intuition détermine en lui un sentiment qui lui-même est sublime, puisqu'il le pousse à négliger la sensibilité et à s'occuper d'idées qui ont une plus haute destination.

La beauté de la nature (celle qui existe par elle-même) nous découvre une technique naturelle, et nous la représente comme un système de lois dont nous ne trouvons pas le principe dans notre entendement; ce principe, c'est celui d'une finalité relative à l'usage du Jugement dans son application aux phénomènes, et de là vient que nous ne les rapportons plus à la nature comme à un mécanisme sans but, mais comme à un art. Par là, il est vrai, notre connaissance des objets de la nature ne se trouve

point étendue, mais notre concept de la nature cesse d'être le concept d'un pur mécanisme, il devient celui d'un art, et cela nous invite à entreprendre de profondes recherches sur la possibilité d'une telle forme. Mais dans ce que nous avons coutume d'appeler sublime de la nature, il n'y a rien qui nous conduise à des principes objectifs particuliers et à des formes de la nature conformes à ces principes, car la nature éveille surtout les idées du sublime par le spectacle du chaos, du désordre et de la dévastation, pourvu qu'elle y montre de la grandeur et de la puissance. On voit que le concept du sublime de la nature n'est pas à beaucoup près aussi important et aussi riche en conséquences que celui du beau, et qu'il ne révèle en général aucune finalité dans la nature même, mais seulement dans l'*usage* que nous pouvons faire des intuitions de la nature, pour nous rendre sensible une finalité tout à fait indépendante de celle-ci. Le principe du beau de la nature doit être cherché hors de nous, celui du sublime en nous-mêmes, dans une disposition de l'esprit qui donne à la représentation de la nature un caractère sublime. Cette observation préliminaire est très-importante; elle sépare entièrement les idées du sublime de celle d'une finalité de la *nature*, et elle fait de la théorie du sublime un simple appendice au jugement esthétique de la finalité de la nature, puisque ces idées du sublime

ne représentent dans la nature aucune forme particulière, mais qu'elles consistent dans un certain usage supérieur que l'imagination fait de ses représentations.

§. XXIV.

Division d'un examen du sentiment du sublime.

La division des moments du jugement esthétique des objets, relativement au sentiment du sublime, doit être fondée sur le même principe que celle des jugements de goût. Car le jugement esthétique réfléchissant doit représenter la satisfaction du sublime aussi bien que celle du beau, comme universellement valable, quant à la *quantité*, comme désintéressée quant à la *qualité*, comme le sentiment d'une finalité subjective quant à la *relation*, et le sentiment de cette finalité comme nécessaire quant à la *modalité*. L'analytique ne s'écartera donc pas ici de la méthode qu'elle a suivie dans le livre précédent, à moins qu'on ne compte pour quelque chose cette différence que là, le jugement esthétique concernant la forme de l'objet, nous devions commencer par l'examen de sa qualité, tandis qu'ici, à cause de cette absence de forme qui est le propre des objets appelés sublimes, nous commencerons par la quantité. C'est là en effet le premier moment du jugement esthétique sur le sublime; on en peut voir la raison dans le paragraphe précédent.

Mais l'analyse du sublime entraîne une division dont n'a pas besoin celle du beau, à savoir la division en sublime *mathématique* et en sublime *dynamique*.

En effet, comme le sentiment du sublime a pour caractère de produire un *mouvement* de l'esprit lié au jugement de l'objet, tandis que le goût du beau suppose et retient l'esprit dans une *calme* contemplation, et qu'on doit attribuer à ce mouvement une finalité subjective (puisque le sublime plaît), l'imagination le rapporte ou bien à la *faculté de connaître* ou bien à la *faculté de désirer*. Dans l'un comme dans l'autre cas, la représentation donnée ne doit être jugée que relativement à ces *facultés* (sans but ni intérêt); mais dans le premier cas, la finalité est attribuée à l'objet, comme une détermination *mathématique*, dans le second cas, comme une détermination *dynamique* de l'imagination ; et de là deux manières de concevoir le sublime.

A.

Du sublime mathématique.

§. XXV.

Définition du mot sublime.

Nous appelons sublime *ce qui est absolument grand*. Mais parler d'une chose grande et d'une grandeur, c'est exprimer deux concepts tout à fait diffé-

rents (*magnitudo et quantitas*). De même, dire *simplement* (*simpliciter*) qu'une chose est grande, ce n'est pas dire qu'elle est *absolument grande* (*absolutè, non comparativè magnum*). Dans ce dernier cas, la chose est *grande au-dessus de toute comparaison*. — Mais que signifie cette expression qu'une chose est grande, ou petite, ou moyenne? Ce n'est pas un concept pur de l'entendement, encore moins une intuition des sens, et pas davantage un concept rationnel, car il n'y a ici aucun principe de connaissance. Il faut donc que ce soit un concept du Jugement, ou qui en dérive, et qui ait son principe dans une finalité subjective de la représentation pour le Jugement. Pour dire qu'une chose est une grandeur (un *quantum*), nous n'avons pas besoin de la comparer avec d'autres, il nous suffit de reconnaître que la pluralité des éléments qui la composent constitue une unité. Mais pour savoir *combien* la chose est *grande*, il faut toujours quelque autre chose qui soit aussi une grandeur et qui serve de mesure. Or, comme dans le jugement de la grandeur, il ne s'agit pas seulement de la pluralité (du nombre), mais aussi de la grandeur de l'unité (de la mesure), et que la grandeur de cette dernière a toujours besoin de quelque autre chose encore qui lui serve de mesure et avec laquelle elle puisse être comparée, on voit que toute détermination de la grandeur des phénomènes ne peut four-

nir un concept absolu de la grandeur, mais seulement un concept de comparaison.

Quand je dis simplement qu'une chose est grande, il semble que je ne fasse point de comparaison, du moins avec une mesure objective, puisque je ne détermine point par là combien la chose est grande. Or, quoique la mesure de comparaison soit purement subjective, le jugement n'en prétend pas moins à une approbation universelle. Ces jugements, cet homme est beau, il est grand, n'ont pas seulement de valeur pour celui qui les porte ; comme les jugements théoriques, ils réclament l'assentiment de chacun.

Comme en jugeant simplement qu'une chose est grande, nous ne voulons pas dire seulement que cette chose a une grandeur, mais que cette grandeur est supérieure à celle de beaucoup d'autres choses de la même espèce, sans déterminer davantage cette supériorité, nous donnons pour principe à notre jugement une mesure à laquelle nous croyons pouvoir attribuer une valeur universelle, et qui cependant ne nous sert point à former un jugement logique (mathématiquement déterminé) sur la grandeur, mais seulement un jugement esthétique, puisqu'elle n'est qu'un principe subjectif pour le jugement réfléchissant sur la grandeur. Cette mesure d'ailleurs peut être ou une mesure empirique, comme par exemple la grandeur moyenne

des hommes que nous connaissons, des animaux d'une certaine espèce, des arbres, des maisons, des montagnes, etc.; ou une mesure donnée *a priori*, et que la faiblesse de notre esprit astreint aux conditions subjectives d'une exhibition *in concreto*, comme, dans la sphère pratique, la grandeur d'une certaine vertu, de la liberté publique, de la justice dans un pays, ou, dans la sphère théorique, la grandeur de l'exactitude ou de l'inexactitude d'une observation ou d'une mesure établie, etc.

Or il est remarquable que, bien que nous n'attachions aucun intérêt à l'objet, c'est-à-dire bien que son existence nous soit indifférente, sa seule grandeur, même quand nous le considérons comme informe, peut produire en nous une satisfaction universelle, et par conséquent la conscience d'une finalité subjective dans l'usage de nos facultés de connaître. Mais cette satisfaction n'est pas attachée à l'objet (puisque cet objet peut être informe) comme cela est vrai du beau, où le Jugement réfléchissant se trouve déterminé d'une manière qui concorde avec la connaissance en général; elle est attachée à l'extension de l'imagination par elle-même.

Quand nous disons simplement d'un objet qu'il est grand, nous ne portons pas un Jugement mathématiquement déterminé, mais un simple Jugement de réflexion sur la représentation de cet objet,

laquelle s'accorde subjectivement avec un certain usage de nos facultés de connaître relatif à l'estimation de la grandeur; et nous attachons toujours à cette représentation une espèce d'estime, comme à ce que nous appelons simplement petit, une espèce de mépris. Au reste, les Jugements par lesquels nous considérons les choses comme grandes ou comme petites portent sur tout, même sur toutes leurs qualités; c'est pourquoi nous appelons la beauté grande ou petite : la raison en est que, quelle que soit la chose dont nous trouvions une exhibition dans l'intuition (que par conséquent nous nous représentions esthétiquement), c'est toujours un phénomène, par conséquent un *quantum*.

Mais quand nous disons qu'une chose est non-seulement grande, mais grande absolument et à tous égards (au-dessus de toute comparaison), c'est-à-dire sublime, nous ne permettons pas, comme on le voit aisément, qu'on cherche en dehors d'elle une mesure qui lui convienne; nous voulons qu'on la trouve en elle-même. C'est une grandeur qui n'est égale qu'à elle-même. Il suit de là qu'il ne faut pas chercher le sublime dans les choses de la nature, mais seulement dans nos idées; quant à la question de savoir dans quelles idées il réside, nous devons la réserver pour la déduction.

La définition que nous avons donnée tout à l'heure peut aussi s'exprimer de cette manière :

le sublime est ce en comparaison de quoi toute autre chose est petite. Il est aisé de voir ici qu'on ne peut rien trouver dans la nature, si grand que nous le jugions, qui, considéré sous un autre point de vue, ne puisse descendre jusqu'à l'infiniment petit, et que réciproquement il n'y a rien de si petit qui, relativement à des mesures plus petites encore, ne puisse s'élever aux yeux de notre imagination jusqu'à la grandeur d'un monde. Les télescopes ont fourni une riche matière à la première observation, les microscopes à la seconde. Il n'y a donc pas d'objet des sens qui, considéré sur ce pied, puisse être appelé sublime. Mais précisément parce qu'il y a dans notre imagination un effort vers un progrès à l'infini, et dans notre raison une prétention à l'absolue totalité comme à une idée réelle, cette disconvenance même qui se manifeste entre notre faculté d'estimer la grandeur des choses du monde sensible et cette idée éveille en nous le sentiment d'une faculté supra-sensible; et c'est l'usage que le Jugement fait naturellement de certains objets en faveur de ce sentiment, et non l'objet des sens, qui est absolument grand, tandis qu'en comparaison tout autre usage est petit. Par conséquent, ce que nous nommons sublime, ce n'est pas l'objet, mais la disposition d'esprit produite par une certaine représentation occupant le Jugement réfléchissant.

Nous pouvons donc encore ajouter cette formule

aux précédentes définitions du sublime : *Le sublime est ce qui ne peut être conçu sans révéler une faculté de l'esprit qui surpasse toute mesure des sens.*

§. XXVI.

De l'estimation de la grandeur des choses de la nature que suppose l'idée du sublime.

L'estimation de la grandeur par des concepts de nombres (ou par leurs signes algébriques) est mathématique ; celle qui se fait par la seule intuition (à vue d'œil) est esthétique. Or nous ne pouvons, il est vrai, sur la question de savoir *combien* une chose est *grande,* arriver à des concepts déterminés que par des nombres, dont la mesure est l'unité (tout au moins par des approximations formées par des séries numériques à l'infini); et ainsi toute estimation logique est mathématique. Mais comme la grandeur de la mesure doit être acceptée comme connue, si celle-ci ne pouvait être appréciée que mathématiquement, c'est-à-dire au moyen de nombres, dont l'unité serait une autre mesure, nous ne pourrions jamais avoir une mesure première ou fondamentale, par conséquent un concept déterminé d'une grandeur donnée. L'estimation de la grandeur d'une mesure fondamentale a donc pour caractère de pouvoir être immédiatement saisie dans une intuition et appliquée par l'ima-

gination à l'exhibition des concepts de nombre; c'est-à-dire que toute estimation de la grandeur des objets de la nature est en définitive esthétique (ou subjectivement et non objectivement déterminée).

Maintenant, il n'y a pas de maximum pour l'estimation mathématique de la grandeur (car la puissance des nombres s'étend à l'infini); mais il y en a certainement un pour l'estimation esthétique, et ce maximum, considéré comme une mesure absolue, au-dessus de laquelle aucune autre n'est subjectivement possible (pour l'esprit qui juge), contient l'idée du sublime, et produit cette émotion que ne peut jamais produire l'estimation mathématique de la grandeur (à moins que cette mesure esthétique ne reste présente à l'imagination). Cette dernière, en effet, n'exprime jamais que la grandeur relative ou établie par comparaison avec d'autres de la même espèce, tandis que la première exprime la grandeur absolument, telle que l'esprit peut la saisir dans une intuition.

Pour trouver dans l'intuition un quantum dont elle puisse servir comme de mesure ou d'unité dans l'estimation mathématique de la grandeur, l'imagination a besoin de deux opérations, l'*appréhension* (*apprehensio*) et la *compréhension* (*comprehensio æsthetica*). L'appréhension ne présente pas de difficulté, car on peut la continuer à l'infini; mais la

compréhension devient d'autant plus difficile que l'appréhension est poussée plus loin, et elle parvient bientôt à son maximum, à savoir à la plus grande mesure esthétique possible de l'estimation de la grandeur. Car, lorsque l'appréhension est allée si loin que les premières représentations partielles de l'intuition sensible commencent déjà à s'éteindre dans l'imagination, tandis que celle-ci continue toujours son appréhension, elle perd d'un côté ce qu'elle gagne de l'autre, et la compréhension retombe toujours sur un maximum qu'elle ne peut dépasser.

On peut s'expliquer par là ce que remarque *Savary* dans ses Lettres sur l'Égypte, qu'il ne faut ni trop s'approcher ni trop s'éloigner des pyramides pour éprouver toute l'émotion que cause leur grandeur. Car si on s'en éloigne trop, les parties perçues (les pierres superposées) sont obscurément représentées, et cette représentation ne produit aucun effet sur le jugement esthétique. Si au contraire on s'en approche trop, l'œil a besoin de quelque temps pour continuer son appréhension de la base au sommet, et dans cette opération, les premières représentations s'éteignent toujours en partie avant que l'imagination ait reçu les dernières, en sorte que la compréhension n'est jamais complète. — On expliquera aussi de la même manière le trouble ou l'espèce d'embarras qui saisit, à ce qu'on raconte, celui qui entre pour la première fois dans l'église

de Saint-Pierre de Rome. C'est ici en effet le sentiment de l'incapacité de notre imagination à se former une exhibition des idées d'un tout; elle a atteint son maximum, et en s'efforçant de l'étendre elle retombe sur elle-même, ce qui produit une certaine satisfaction qui nous émeut.

Je ne veux point parler encore du principe de cette satisfaction liée à une représentation dont, ce semble, on ne devrait guère l'attendre, c'est-à-dire à une représentation dont nous saisissons la disconvenance subjective avec l'imagination; je ferai seulement remarquer que, si on veut un jugement esthétique *pur* (qui ne soit point *mêlé* avec un jugement *téléologique* ou un jugement rationnel), pour le proposer comme un exemple tout à fait propre à la critique du jugement esthétique, il ne faut pas chercher le sublime dans les productions de l'art (par exemple dans des édifices, des colonnes, etc.), où un but humain détermine la forme aussi bien que la grandeur, ni dans les choses de la nature *dont le concept contient déjà un but déterminé* (par exemple dans les animaux d'une destination connue); mais dans la nature sauvage (et encore, à condition qu'elle n'offre aucun attrait et n'excite aucune crainte par quelque danger réel), en tant seulement qu'elle contient de la grandeur. Dans cette espèce de représentation, la nature ne renferme rien de monstrueux (de magnifique ou de terrible); la

grandeur qu'on y saisit peut être étendue à volonté, pourvu que l'imagination puisse en former un tout. Un objet est *monstrueux* * quand il détruit par sa grandeur la fin qui constitue son concept. On appelle *colossale* l'exhibition d'un concept, quand elle est presque trop grande pour toute exhibition (quand elle touche au monstrueux relatif); car le but de l'exhibition d'un concept est manqué, par cela même que l'intuition de l'objet est presque trop grande pour notre faculté d'appréhension. Mais un pur jugement sur le sublime ne doit point être fondé sur le concept d'une fin de l'objet, sous peine de n'être pas esthétique, et de se mêler avec quelque jugement de l'entendement ou de la raison.

* *

*

Puisque la représentation de toute chose qui plaît sans intérêt au jugement réfléchissant contient nécessairement une finalité subjective et universelle, mais qu'ici le jugement ne se fonde point (comme pour le beau) sur une finalité de la *forme* de l'objet, on demande quelle est cette finalité subjective, et d'où vient qu'elle est pour nous une règle qui nous fait attacher une satisfaction agréable à un simple jugement de grandeur, et à un jugement où notre

* Ungeheuer.

faculté d'imagination se trouve impuissante à l'endroit de l'exhibition du concept d'une grandeur.

L'imagination dans la compréhension qu'exige la représentation de la grandeur s'avance d'elle-même indéfiniment, sans que rien lui fasse obstacle; mais l'entendement la conduit au moyen des concepts de nombre dont elle doit fournir le schème; et comme cette opération se rapporte à l'estimation logique de la grandeur, elle a une finalité objective, elle se fonde sur le concept d'une fin (comme est toute mesure) : il n'y a rien là qui s'adresse et qui plaise au jugement esthétique. Il n'y a rien non plus qui oblige à pousser la grandeur de la mesure, par conséquent celle de la *compréhension* de la pluralité en une intuition jusqu'aux limites de la faculté d'imagination, jusqu'où celle-ci peut étendre son exhibition. Car dans l'estimation intellectuelle (arithmétique) des grandeurs, qu'on pousse la compréhension des unités jusqu'au nombre 10 (comme dans la décade), ou seulement jusqu'à 4 (comme dans la tétrade), cela revient au même; mais la compréhension, ou, quand l'intuition fournit le quantum, l'appréhension ne peut être poussée plus loin que progressivement (non d'une manière compréhensive), suivant un principe donné de progression. Dans cette estimation mathématique de la grandeur, l'entendement est également satisfait, quand l'imagination choisit pour unité

une grandeur qu'on peut saisir d'un coup d'œil, comme un pied ou une perche, ou quand elle choisit un mille allemand, ou même le diamètre de la terre dont l'appréhension est possible dans une intuition de l'imagination, mais non la compréhension (je parle de la *comprehensio esthetica*, non de la *comprehensio logica* dans un concept de nombre). Dans les deux cas, l'estimation logique de la grandeur s'étend sans obstacle jusqu'à l'infini.

Mais l'esprit entend en lui-même la voix de la raison, qui, pour toutes les grandeurs données, même pour celles que l'appréhension ne peut jamais entièrement saisir, mais qu'on doit pourtant juger (dans la représentation sensible) comme entièrement données, exige la totalité, par conséquent la compréhension dans *une* intuition, et pour tous ces membres d'une série croissante de nombres *l'exhibition*, et qui même n'exclut pas l'infini (l'espace et le temps écoulé) de cette exigence, mais nous oblige au contraire à le concevoir (dans le jugement de la raison commune) comme *donné en entier* (dans sa totalité).

Or l'infini est absolument (non pas seulement comparativement) grand; toute autre chose (de la même espèce de grandeur) est petite en comparaison. Mais, ce qui est l'important, le pouvoir que nous avons de le concevoir au moins comme *un tout* révèle une faculté de l'esprit qui dépasse toute

mesure des sens. Car on ne peut admettre qu'une compréhension nous fournisse pour unité une mesure qui aurait un rapport déterminé, exprimable en nombres, avec l'infini. Si donc il est *possible au moins de concevoir* l'infini sans contradiction, il faut admettre pour cela dans l'esprit humain une faculté qui elle-même soit supra-sensible. C'est à cette faculté et à l'idée qu'elle nous fournit d'un noumène, qui ne donne lieu lui-même à aucune intuition, mais qui sert de substratum à l'intuition du monde, considéré comme phénomène, c'est à cette idée que nous devons de comprendre *tout entier sous* un concept l'infini du monde sensible, dans une estimation pure et intellectuelle de la grandeur, quoique nous ne puissions jamais le concevoir mathématiquement, *par des concepts de nombre*. Cette faculté que nous avons de concevoir comme donné (dans son substratum intelligible) l'infini de l'intuition supra-sensible dépasse toute mesure de la sensibilité, et elle est même plus grande, sans aucune comparaison possible, que la faculté d'estimation mathématique. Ce n'est pas qu'au point de vue théorique elle vienne au secours de la faculté de connaître, mais elle donne de l'extension à l'esprit qui se sent capable, à un autre point de vue (au point de vue pratique), de dépasser les limites de la sensibilité.

La nature est donc sublime dans ceux de ses

phénomènes dont l'intuition entraîne l'idée de son infinité, ce qui ne peut arriver qu'à cause du défaut et par suite d'un très-grand effort de l'imagination dans l'estimation de la grandeur d'un objet. Or, dans l'estimation mathématique des grandeurs, l'imagination est capable de donner pour chaque objet une mesure suffisante, car les concepts numériques de l'entendement peuvent, par progression, adapter toute mesure à toute grandeur. C'est donc dans l'estimation *esthétique* de la grandeur que l'effort tenté pour atteindre la compréhension dépasse le pouvoir de l'imagination ; c'est là qu'avec le sentiment d'une appréhension qui tend progressivement à un tout d'intuition, nous apercevons l'inaptitude de l'imagination, dont le progrès n'a pas de limites, à saisir et à appliquer une mesure capable de servir à l'estimation de la grandeur, sans donner aucune peine à l'entendement. Or la vraie mesure immuable de la nature est son absolue totalité, c'est-à-dire la compréhension de l'infinité de la nature envisagée comme phénomène. Mais comme cette mesure est un concept contradictoire en soi (à cause de l'impossibilité de l'absolue totalité d'un progrès sans fin), la grandeur d'un objet de la nature pour laquelle l'imagination dépense en vain toute sa faculté de compréhension conduira nécessairement du concept de la nature à un substratum supra-sensible (servant à la fois de

fondement à la nature et notre faculté de penser), qui est grand au delà de toute mesure des sens, et par conséquent ce sera moins l'objet qu'elle nous fera regarder comme *sublime* que l'état de l'esprit dans l'estimation de cet objet.

Ainsi, de même que le jugement esthétique en matière de beau rapporte le libre jeu de l'imagination à *l'entendement* pour la mettre d'accord avec des concepts intellectuels en général (sans les déterminer), de même, en matière de sublime, il rapporte cette même faculté à la *raison* pour l'accorder subjectivement avec des *idées* rationnelles (indéterminées), c'est-à-dire pour produire un état de l'esprit conforme à celui que produirait sur le sentiment l'influence d'idées déterminées (pratiques) et très-conciliable avec lui.

On voit aussi par là que la véritable sublimité ne doit être cherchée que dans l'esprit de celui qui juge, non dans l'objet de la nature, dont le jugement occasionne cet état. Qui voudrait appeler sublimes des montagnes informes, entassées les unes sur les autres dans un désordre sauvage, avec leurs pyramides de glace, ou une mer sombre et orageuse, ou d'autres choses de cette espèce? Mais l'esprit se sent élevé dans sa propre estime, lorsque, contemplant ces choses sans avoir égard à leur forme, il s'abandonne à l'imagination et à la raison, laquelle tout en s'unissant à la première sans but déterminé

a pour effet de l'étendre, et qu'il sent combien toute la puissance de son imagination est inférieure aux idées de sa raison.

Les exemples du sublime mathématique de la nature, dans la simple intuition que nous en avons, nous présentent tous des cas où on donne moins pour mesure à l'imagination un grand concept numérique qu'une grande unité (afin d'abréger les séries numériques). Nous estimons la grandeur d'un arbre d'après celle de l'homme; cette grandeur sert sans doute ensuite de mesure pour une montagne, et si celle-ci est haute d'un mille, elle peut servir d'unité pour le nombre qui exprime le diamètre de la terre, et faire de celui-ci un objet d'intuition. A son tour ce diamètre peut servir pour tout le système planétaire que nous connaissons; celui-ci pour celui de la Voie Lactée, et pour l'innombrable quantité de ces voies lactées appelées étoiles nébuleuses, qui constituent probablement entre elles un semblable système, et il n'y a pas ici de limites à chercher. Or le sublime, dans le Jugement esthétique que nous portons sur un tout aussi immense, consiste moins dans la grandeur du nombre qu'en ce qu'en avançant nous arrivons toujours à des unités plus grandes, en quoi nous sommes aidés par la description systématique du monde. C'est ainsi que toute la nature nous paraît petite à son tour, et que notre imagination, malgré toute

son infinité, et la nature avec elle s'évanouissent devant les idées de la raison, quand on veut trouver une exhibition qui leur convienne.

§. XXVII.

De la qualité de la satisfaction attachée au jugement du sublime.

Le sentiment de notre incapacité à atteindre une idée, *qui est pour nous une loi*, c'est l'*estime*. Or l'idée de la compréhension de tout phénomène possible dans l'intuition d'un tout, nous est prescrite par une loi de la raison, qui ne reconnaît d'autre mesure universelle et immuable que le tout absolu. Mais notre imagination, même dans son plus grand effort, montre ses limites et son inaptitude à l'égard de cette compréhension d'un objet donné en un tout d'intuition qu'on attend d'elle (par conséquent à l'égard de l'exhibition de l'idée de la raison), mais en même temps aussi elle montre que sa destination est de chercher à s'approprier à cette idée comme à une loi. Ainsi le sentiment du sublime dans la nature est un sentiment d'estime pour notre propre destination; mais par une sorte de substitution (en convertissant en estime pour l'objet celle que nous éprouvons pour l'idée de l'humanité en nous), nous rapportons ce sentiment à un objet de la nature qui nous rend comme visible la supériorité de la destination rationnelle de nos

facultés de connaître sur le plus grand pouvoir de la sensibilité.

Le sentiment du sublime est donc à la fois un sentiment de peine qui naît de la disconvenance de l'imagination, dans l'estimation esthétique de la grandeur, avec l'estimation rationnelle, et un sentiment de plaisir produit par l'accord de ce même jugement, que nous portons sur l'impuissance des plus grands efforts de la sensibilité, avec des idées de la raison, en tant que c'est pour nous une loi de ne pas laisser de tendre à ces idées. C'est en effet pour nous une loi (de la raison), et il est dans notre destination de regarder comme petit, en comparaison des idées de la raison, tout ce que la nature, en tant qu'objet des sens, contient de grand pour nous; et ce qui excite en nous le sentiment de cette destination supra-sensible s'accorde avec cette loi. Or l'effort extrême que fait l'imagination pour arriver à l'exhibition de l'unité dans l'estimation de la grandeur indique une relation à quelque chose d'*absolument grand*, par conséquent aussi une relation à cette loi de la raison qui ne permet pas une autre mesure suprême des grandeurs. Ainsi, la perception intérieure de la disconvenance de toute mesure sensible avec l'estimation rationnelle de la grandeur suppose une conformité aux lois de la raison; elle contient une peine excitée en nous par le sentiment de notre destination supra-sensible, d'après

laquelle il convient, et par conséquent c'est un plaisir de trouver toute mesure de la sensibilité inférieure aux idées de l'entendement.

Dans la représentation du sublime de la nature l'esprit se sent ému, tandis que dans ses jugements esthétiques sur le beau de la nature, il reste dans une calme contemplation. Cette émotion (surtout à son début) est comme un ébranlement dans lequel nous nous sentons alternativement et rapidement attirés et repoussés par le même objet. Le transcendant est pour l'imagination (qui y est poussée dans l'appréhension de l'intuition) comme un abîme où elle craint de se perdre; mais pour l'idée rationnelle du supra-sensible, il n'y a rien de transcendant, il n'y a rien que de légitime à tenter un pareil effort d'imagination : par conséquent il y a ici une attraction précisément égale à la répulsion qui agit sur la pure sensibilité. Mais le jugement même n'est toujours qu'esthétique, parce que, sans se fonder sur aucun concept déterminé de l'objet, il se borne à représenter le jeu subjectif des facultés de l'esprit (l'imagination et la raison) comme harmonieux dans leur contraste même. Car l'imagination et la *raison*, par leur opposition, comme, dans le jugement du beau, l'imagination et l'*entendement*, par leur accord, produisent une finalité subjective des facultés de l'esprit, c'est-à-dire le sentiment que nous avons une raison pure indé-

pendante, ou une faculté d'estimer la grandeur dont la supériorité ne peut être rendue sensible qu'au moyen de l'insuffisance de l'imagination, qui est elle-même illimitée dans l'exhibition des grandeurs (des objets sensibles).

La mesure d'un espace (en tant qu'appréhension) est en même temps une description de cet espace, par conséquent un mouvement objectif de l'imagination, et une *progression*[1]; la compréhension de la pluralité dans l'unité, non par la pensée, mais par l'intuition, par conséquent la compréhension en un moment des éléments successivement saisis est au contraire une *régression*[2] qui supprime la condition du temps dans la progression de l'imagination et nous donne la *coexistence*. C'est donc (puisque la succession du temps est une condition subjective de l'imagination) un mouvement subjectif de l'imagination, par lequel cette faculté fait violence au sens intime et qui doit être d'autant plus remarquable, que le quantum compris par l'imagination dans une intuition est plus grand. Ainsi, l'effort tenté pour saisir dans une intuition unique une mesure de grandeur dont l'appréhension exige beaucoup de temps est un mode de représentation, qui, subjectivement

[1] *Progressus*.

[2] *Regressus*.

considéré, ne s'accorde pas avec le but qu'il se propose, mais qui contient une finalité objective, puisqu'il est nécessaire à l'estimation de la grandeur, et cette violence même que l'imagination fait au sujet est jugée conforme à *toute la destination* de l'esprit.

La qualité du sentiment du sublime consiste en ce qu'il est le sentiment d'un déplaisir qui se lie à la faculté de juger esthétiquement d'un objet, et dans lequel nous nous représentons en même temps une finalité. C'est qu'en effet la conscience de notre propre impuissance éveille celle d'une faculté illimitée, et que l'esprit ne peut juger esthétiquement de celle-ci que par celle-là.

Dans l'estimation logique de la grandeur, l'impossibilité d'arriver à l'absolue totalité par la progression de la mesure des choses du monde sensible dans le temps et dans l'espace, était regardée comme objective, c'est-à-dire comme une impossibilité de *concevoir* l'infini comme donné tout entier, et non pas comme purement subjective, c'est-à-dire comme une impuissance à le *saisir*, car il ne s'agit pas là du degré de la compréhension dans une intuition prise pour mesure, mais tout se rapporte à un concept de nombre. Mais dans une estimation esthétique de la grandeur, le concept de nombre doit être écarté ou modifié, et la compréhension de l'imagination comme unité de me-

sure (abstraction faite par conséquent des concepts d'une loi de la génération successive des concepts de grandeur) est seule conforme à ce genre d'estimation. — Or, quand une grandeur touche presque la limite de notre faculté de compréhension par intuition, et que l'imagination est provoquée par des quantités numériques (dans lesquelles nous sentons que notre puissance n'a pas de limites) à chercher la compréhension esthétique d'une plus grande unité, nous nous sentons alors esthétiquement renfermés dans des limites; mais en même temps, en considérant l'extension que cherche à prendre l'imagination pour s'approprier à ce qui est illimité dans notre faculté de raison, c'est-à-dire à l'idée de la totalité absolue, nous trouvons une certaine finalité dans la peine que nous éprouvons, et par conséquent dans la disconvenance de l'imagination avec les idées rationnelles que cette disconvenance même a pour effet d'éveiller. Voilà comment le jugement esthétique renferme une finalité subjective pour la raison, en tant que source d'idées, c'est-à-dire d'une compréhension intellectuelle auprès de laquelle toute compréhension esthétique est petite, et c'est ainsi qu'en déclarant un objet sublime nous éprouvons un sentiment de plaisir, qui n'est possible qu'au moyen d'un sentiment de peine.

B.

Du sublime dynamique de la nature.

§. XXVIII.

De la nature considérée comme une puissance.

On appelle *puissance* [1] un pouvoir supérieur à de grands obstacles. On dit que cette puissance a de l'*empire* [2] quand elle est supérieure à la résistance que lui oppose une autre puissance. La nature considérée dans le jugement esthétique comme une puissance qui n'a aucun empire sur nous est *dynamiquement sublime.*

Pour juger la nature dynamiquement sublime, il faut se la représenter comme excitant la crainte (quoique la réciproque ne soit pas vraie, c'est-à-dire que tout objet qui excite la crainte ne soit pas sublime). En effet, dans le jugement esthétique (sans concept), on ne peut juger de la supériorité sur des obstacles que d'après la grandeur de la résistance. Or toute chose à laquelle nous nous efforçons de résister est un mal, et si nous trouvons que nos forces sont au-dessous de cette chose, elle est pour nous un objet de crainte. Ainsi, pour le

[1] *Macht.*

[2] *Gewalt.* Il est difficile de rendre en français la distinction subtile établie ici par Kant entre *Macht* et *Gewalt*. J. B.

jugement esthétique, la nature ne peut être considérée comme une puissance, par conséquent comme dynamiquement sublime, qu'autant qu'elle est considérée comme un objet de crainte.

Mais on peut considérer un objet comme *redoutable* [1] sans avoir peur *devant* lui; c'est à savoir quand nous le jugeons de telle sorte que nous nous bornons à *concevoir* le cas où nous voudrions lui faire quelque résistance, et que nous voyons qu'alors toute résistance serait vaine. Ainsi, l'homme vertueux craint Dieu sans avoir peur devant lui, parce qu'il ne pense pas avoir à craindre un cas où il voudrait résister à Dieu et à ses ordres. Mais pour toute cette sorte de cas qu'il ne regarde pas comme impossible en soi, il déclare Dieu redoutable.

Celui qui a peur ne peut pas plus juger du sublime de la nature, que celui qui est dominé par l'inclination et le désir ne peut juger du beau. Il fuit l'aspect de l'objet qui lui inspire cette crainte, car il est impossible de trouver de la satisfaction dans une crainte sérieuse. Aussi le sentiment que nous éprouvons quand nous nous sentons délivrés d'un danger est-il un sentiment de *joie* [2]. Mais cette joie suppose que nous ne serons plus exposés à ce

[1] *Furchtbar.*
[2] *Frohseyn.*

danger, et, bien loin de chercher l'occasion de nous rappeler la sensation que nous avons éprouvée, nous la repoussons de notre esprit.

Des rochers audacieux suspendus dans l'air et comme menaçants; des nuages orageux se rassemblant au ciel au milieu des éclairs et du tonnerre, des volcans déchaînant toute leur puissance de destruction, des ouragans semant après eux la dévastation, l'immense océan soulevé par la tempête, la cataracte d'un grand fleuve, etc.; ce sont là des choses qui réduisent à une insignifiante petitesse notre pouvoir de résistance, comparé avec de telles puissances. Mais l'aspect en est d'autant plus attrayant qu'il est plus terrible, pourvu que nous soyons en sûreté; et nous nommons volontiers ces choses sublimes, parce qu'elles élèvent les forces de l'âme au-dessus de leur médiocrité ordinaire, et qu'elles nous font découvrir en nous-mêmes un pouvoir de résistance d'une tout autre espèce, qui nous donne le courage de nous mesurer avec la toute-puissance apparente de la nature.

En effet, de même que l'immensité de la nature et notre incapacité à trouver une mesure propre à l'estimation esthétique de la grandeur de son *domaine* nous ont révélé notre propre limitation, mais nous ont fait découvrir en même temps, dans notre faculté de raison, une autre mesure non sen-

sible, qui comprend en elle cette infinité même comme une unité, et devant laquelle tout est petit dans la nature, et nous ont montré par là, dans notre esprit, une supériorité sur la nature considérée dans son immensité; de même, l'impossibilité de résister à sa puissance nous fait reconnaître notre faiblesse en tant qu'êtres de la nature, mais elle nous découvre en même temps une faculté par laquelle nous nous jugeons indépendants de la nature, et elle nous révèle ainsi une nouvelle supériorité sur elle : cette supériorité est le principe d'une espèce de conservation de soi-même bien différente de celle qui peut être attaquée et mise en danger par la nature extérieure, car l'humanité dans notre personne reste ferme, alors même que l'homme cède à cette puissance. Ainsi, dans nos jugements esthétiques, la nature n'est pas jugée sublime en tant qu'elle est terrible, mais parce qu'elle engage la force que nous sommes (qui n'est pas la nature) à regarder comme rien les choses dont nous nous inquiétons (les biens, la santé et la vie), et à considérer cette puissance de la nature (à laquelle, il est vrai, nous sommes soumis relativement à ces choses) comme n'ayant aucun empire sur nous-mêmes, sur notre personnalité, dès qu'il s'agit de nos principes suprêmes, de l'accomplissement ou de la violation de ces principes. La nature n'est donc ici nommée sublime que par l'imagination qui l'élève jusqu'à en faire une exhibition de

ces cas où l'esprit peut se rendre sensible sa propre sublimité ou la supériorité de sa propre destination sur la nature.

Cette estime de soi-même ne perd rien à cette condition qui exige que nous soyons en sûreté pour éprouver cette satisfaction vivifiante, et que, comme il ne doit y avoir rien de sérieux dans le danger, il n'y ait rien (en apparence) de plus sérieux dans la sublimité de la faculté de notre esprit. C'est qu'en effet la satisfaction ne s'adresse ici qu'à la découverte de la *destination* de cette faculté, en tant que notre nature y est propre, tandis que le développement et l'exercice de cette faculté nous sont confiés et sont obligatoires. Et c'est la vérité, quelque claire conscience que l'homme puisse avoir de son impuissance présente et réelle, quand il pousse sa réflexion jusque-là.

Ce principe paraît tiré de bien loin, bien subtil, et par conséquent au-dessus de la portée d'un jugement esthétique; mais l'observation de l'homme prouve le contraire, et montre qu'il sert de base aux jugements les plus vulgaires, quoiqu'on n'en ait pas toujours conscience. Quel est en effet même pour le sauvage le plus grand objet d'étonnement? Un homme inaccessible à la crainte, qui par conséquent ne recule pas devant le danger, mais qui en même temps agit avec réflexion. Même dans la plus grande civilisation, la plus haute estime est

pour le guerrier, mais à une condition : c'est qu'il montre aussi toutes les vertus de la paix, la douceur, la pitié et même un soin convenable de sa propre personne; car c'est par là précisément qu'il fait paraître toute la force de son âme contre le danger. Aussi, qu'on dispute tant qu'on voudra sur la question de savoir lequel, de l'homme d'État ou du chef d'armée, mérite la préférence dans notre estime; le jugement esthétique décide en faveur de ce dernier. La guerre même, quand elle est faite avec ordre et respect pour le droit des gens, a quelque chose de sublime, et elle rend l'esprit du peuple, qui la fait ainsi, d'autant plus sublime qu'il y est exposé à plus de dangers et qu'il s'y soutient courageusement : au contraire, une longue paix a ordinairement pour effet d'amener la domination de l'esprit mercantile, des plus bas intérêts personnels, de la lâcheté et de la mollesse, et elle abaisse l'esprit public.

A cette explication du concept du sublime, qui consiste à l'attribuer à la puissance, on pourrait objecter que nous avons coutume de nous représenter Dieu montrant sa colère et révélant sa sublimité dans les tempêtes, dans les orages, dans les tremblements de terre, et que, dans ces cas, il y aurait témérité et folie à imaginer une supériorité de notre esprit sur les effets, et, à ce qu'il semble, sur les fins d'une telle puissance. Ce n'est

pas, dit-on, le sentiment de la sublimité de notre propre nature, mais bien plutôt l'abattement, le sentiment de notre entière impuissance qui semble être l'état convenable en présence d'un tel être, et qui accompagne ordinairement l'idée que nous nous faisons de cet être en présence de ces sortes d'événements de la nature. Dans les religions, en général, la seule manière d'être qui convienne en présence de la Divinité, c'est de se prosterner, d'adorer en baissant la tête, avec un visage triste, une voix tremblante : aussi la plupart des peuples l'ont-ils adoptée et l'observent-ils encore. Mais cette disposition d'esprit est loin d'être liée par elle-même et nécessairement à l'idée de la *sublimité* de la religion et de l'objet de la religion. L'homme, qui craint réellement, parce qu'il en trouve le sujet en lui-même, ayant conscience de pécher par de coupables pensées envers une puissance dont la volonté est irrésistible mais juste, celui-là n'est pas dans la disposition d'esprit convenable pour admirer la grandeur divine : il faut pour cela se sentir disposé à une calme contemplation et avoir le jugement tout à fait libre. Mais quand l'homme a conscience de la droiture de ses sentiments et les sait agréables à Dieu, alors seulement les effets de la puissance divine servent à réveiller en lui l'idée de la sublimité de cet être, car alors il sent en lui-même une sublimité de cœur

conforme à sa volonté, et par là il est délivré de toute crainte en présence de ces effets de la nature qu'il ne regarde plus comme des effets de la colère divine. L'humilité même, ou la condamnation sévère de ces défauts, qui peuvent d'ailleurs aisément trouver leur excuse, même aux yeux d'une conscience pure, dans la fragilité de la nature humaine, est une sublime disposition d'esprit qui consiste à se soumettre volontairement à la douleur des remords pour en détruire la cause peu à peu. C'est par là seulement que la religion se distingue essentiellement de la superstition ; celle-ci n'inspire pas à l'esprit le sentiment du respect pour le sublime, mais elle le jette, plein de crainte et d'angoisse, aux pieds d'un être tout-puissant, à la volonté duquel l'homme effrayé se voit soumis, sans pourtant lui accorder son respect; aussi la flatterie et les hommages intéressés prennent-ils alors la place de la religion qui convient à une bonne vie.

La sublimité ne réside donc en aucun objet de la nature, mais seulement dans notre esprit, en tant que nous pouvons avoir conscience d'être supérieurs à la nature qui est en nous, et par là aussi à la nature qui est hors de nous (en tant qu'elle a de l'influence sur nous). Toutes les choses qui excitent ce sentiment, et de ce nombre est la *puissance* de la nature qui provoque nos forces, s'appelle alors (quoique improprement) sublime; ce

n'est qu'en supposant cette idée en nous, et relativement à elle, que nous sommes capables d'arriver à l'idée de la sublimité de cet être qui ne produit pas seulement en nous un respect intérieur par la puissance qu'il révèle dans la nature, mais bien plutôt par le pouvoir qui est en nous de regarder celle-ci sans crainte, et de concevoir la supériorité de notre destination.

§. XXIX.

De la modalité du jugement sur le sublime de la nature.

Il y a dans la nature une infinité de choses belles pour lesquelles nous supposons et pouvons même attendre, sans nous tromper, un parfait accord entre le jugement d'autrui et le nôtre ; mais dans notre jugement sur le sublime de la nature, nous ne pouvons pas nous promettre aussi facilement l'assentiment d'autrui. En effet une culture beaucoup plus grande, non-seulement du Jugement esthétique, mais aussi des facultés de connaître qui en sont le principe, semble nécessaire pour qu'on puisse porter un jugement sur l'excellence des objets de la nature.

La disposition d'esprit qui convient au sentiment du sublime est une disposition particulière pour les idées, car c'est précisément dans la discon-

venance de la nature avec les idées, dans l'effort tenté par l'imagination pour traiter la nature comme un schème relativement aux idées, que consiste pour la sensibilité le terrible qui, en même temps, est attrayant. Il est attrayant pour elle en même temps que terrible, car il y a là une influence que la raison exerce sur elle afin de l'étendre conformément à son propre domaine (le domaine pratique), et de lui faire entrevoir l'infini qui est un abîme pour elle. Et, dans le fait, ce qu'un esprit, préparé par une certaine culture, appelle sublime ne se présente à l'homme grossier, en qui les idées morales ne sont pas développées, que comme terrible. Dans ces désastres où la nature montre une si grande puissance de dévastation, et devant lesquels sa propre puissance est comme anéantie, il ne voit que les misères, les dangers, les peines dont serait entouré l'homme qui y serait exposé. C'est ainsi que ce bon et fin paysan de la Savoie, dont parle M. de Saussure, traitait de fous tous les amateurs des montagnes de glace; et je n'oserais lui donner tout à fait tort si cet observateur avait affronté les dangers auxquels il s'exposait, uniquement, comme la plupart des voyageurs, par curiosité, ou bien pour avoir le plaisir d'en faire dans la suite de pathétiques descriptions. Mais son but était d'instruire les autres, et cet excellent homme avait et inspirait, par-dessus le

marché, aux lecteurs de ses voyages les sentiments qui élèvent l'âme.

Mais si le jugement sur le sublime de la nature suppose une certaine culture (beaucoup plus que le jugement sur le beau), il n'est pas originairement né de cette culture, et ce n'est point une convention qui l'a introduit dans la société, mais il a son fondement dans la nature humaine, dans une qualité qu'on peut exiger de tous avec l'intelligence commune, à savoir dans cette disposition de notre nature sur laquelle se fonde le sentiment des idées (pratiques), c'est-à-dire le sentiment moral.

Or là est précisément le principe de la nécessité que nous attribuons à nos jugements sur le sublime en exigeant l'assentiment d'autrui. De même en effet que nous reprochons un manque de *goût* à celui qui reste indifférent en présence d'un objet de la nature que nous trouvons beau, nous disons de celui qui n'éprouve aucune émotion devant quelque chose que nous jugeons sublime, qu'il n'a pas de *sentiment*. Nous exigeons ces deux choses de tout homme, et s'il a quelque culture, nous les y supposons. Il n'y a ici d'autre différence sinon que, dans la première le Jugement se bornant à rapporter l'imagination à l'entendement comme à la faculté des concepts, nous l'exigeons directement de chacun, tandis que, dans la seconde le Jugement rapportant l'imagination à la raison comme à la

faculté des idées, nous ne l'exigeons que sous une condition subjective (mais que nous nous croyons le droit de demander à chacun), à savoir celle du sentiment moral, car c'est pour cela que nous attribuons de la nécessité à ce jugement esthétique.

Cette modalité des jugements esthétiques ou cette nécessité qu'on leur accorde est un moment important pour la critique du Jugement. En effet cette qualité nous découvre dans ces jugements un principe *a priori*, et par là elle les enlève à la psychologie empirique dans laquelle ils resteraient ensevelis parmi les sentiments du plaisir et de la peine (n'ayant pour se distinguer que l'insignifiante épithète de sentiments plus *délicats*), et elle nous oblige à les rapporter, ainsi que la faculté de juger, à la classe de ces jugements qui s'appuient sur des principes *a priori*, et à les faire rentrer, comme tels, dans la philosophie transcendentale.

REMARQUE GÉNÉRALE SUR L'EXPOSITION DES JUGEMENTS ESTHÉTIQUES RÉFLÉCHISSANTS.

Relativement au sentiment du plaisir, un objet doit être rapporté ou à l'*agréable*, ou au *beau*, ou au *sublime*, ou au *bien* (absolu) (*jucundum*, *pulchrum*, *sublime*, *honestum*).

L'*agréable*, en tant que mobile des désirs, est toujours de la même espèce, de quelque source

qu'il vienne et quelque différentes que soient spécifiquement les représentations (du sens et de la sensation objectivement considérés). Aussi, quand il s'agit de juger de l'influence de l'agréable sur l'esprit, ne considère-t-on que le nombre des attraits (simultanés et successifs) et pour ainsi dire la masse des sensations agréables; et c'est pourquoi ce jugement n'est possible qu'au moyen du concept de la *quantité*. Il n'y a point de culture à attendre ici, tout se rapporte à la jouissance. — Le *beau* exige au contraire la représentation d'une certaine *qualité* de l'objet, qu'on peut aussi rendre intelligible et ramener à des concepts (quoiqu'on n'y ait pas recours dans le jugement esthétique), et qui cultive l'esprit en appelant son attention sur la finalité qui se manifeste dans le sentiment du plaisir. — Le *sublime* consiste uniquement dans la *relation* d'après laquelle nous jugeons le sensible dans la représentation de la nature comme propre à un certain usage supra-sensible possible. Le *bien absolu*, considéré subjectivement, d'après le sentiment qu'il inspire (ou comme objet du sentiment moral), en tant qu'il est capable de déterminer les facultés du sujet par la représentation d'une loi *absolument nécessaire*, a surtout pour caractère distinctif la *modalité* d'une nécessité reposant *a priori* sur des concepts, qui ne *prétend* pas seulement à l'assentiment de chacun, mais qui l'*ordonne*, qui n'ap-

partient pas en soi au Jugement esthétique (mais au Jugement intellectuel pur), et qui est attribuée à la liberté, et non à la nature, par un jugement déterminant, et non par un jugement réfléchissant. Mais la *possibilité d'être déterminé* * par cette idée pour un sujet qui peut trouver des *obstacles* en lui-même, dans la sensibilité, mais qui en même temps peut sentir sa supériorité sur ces obstacles en en triomphant, en *modifiant son état*, le sentiment moral, en un mot, est lié au Jugement esthétique et à ses *conditions formelles*, en ce sens qu'on peut se représenter comme esthétique, c'est-à-dire comme sublime ou même comme belle, la moralité de l'action faite par devoir, sans altérer en rien sa pureté, ce qui n'aurait pas lieu, si on cherchait à l'unir par un lien naturel au sentiment de l'agréable.

Si on veut tirer le résultat de la précédente exposition des deux espèces de jugements esthétiques, voici les courtes définitions qui en sortiront :

Le *beau* est ce qui plaît dans le seul jugement (et non pas par conséquent au moyen de la sensation ou suivant un concept de l'entendement). Il suit de là naturellement qu'il doit plaire sans aucun intérêt.

Le *sublime* est ce qui plaît immédiatement par son opposition à l'intérêt des sens.

* *Bestimmbarkeit.*

Tous deux, comme expressions de jugements esthétiques universels, se rapportent à des principes subjectifs, soit que la sensibilité se trouve satisfaite en même temps que l'entendement contemplatif, ou qu'elle se trouve contrariée, mais au profit des fins de la raison pratique, et tous deux, unis dans le même sujet, ont un rapport avec le sentiment moral. Le beau nous prépare à aimer quelque chose, même la nature, sans intérêt; le sublime à l'estimer, même contre notre intérêt (sensible).

On peut définir ainsi le sublime : c'est un objet (de la nature) *dont la représentation détermine l'esprit à concevoir comme une exhibition d'idées l'impossibilité d'atteindre la nature.*

A la lettre et logiquement parlant, il n'y a pas pour des idées d'exhibition possible. Mais lorsque nous étendons notre faculté empirique de représentation (mathématiquement ou dynamiquement) dans l'intuition de la nature, la raison intervient infailliblement qui proclame l'indépendance de la totalité absolue, et pousse l'esprit à faire effort, quoique inutilement, pour approprier aux idées la représentation des sens. Cet effort et le sentiment de l'impuissance de l'imagination à atteindre les idées est lui-même une exhibition de la finalité subjective de notre esprit, dans l'emploi de l'imagination, pour sa destination supra-sensible, et il

nous force à *concevoir* subjectivement la nature même dans sa totalité comme une exhibition de quelque chose de supra-sensible, quoique nous ne puissions pas arriver *objectivement* à cette exhibition.

En effet nous remarquons bientôt qu'à la nature considérée dans l'espace et dans le temps manque entièrement l'inconditionnel, par conséquent aussi l'absolue grandeur que réclame cependant la raison la plus vulgaire. C'est précisément par là que nous sommes avertis que la nature n'est pour nous qu'un phénomène, et que nous ne devons la considérer que comme la simple exhibition d'une nature en soi (dont la raison a l'idée). Or cette idée du supra-sensible, que nous ne déterminons pas davantage, en sorte que nous ne pouvens *connaître* mais seulement *concevoir* la nature comme son exhibition, cette idée est éveillée en nous par un objet tel que le jugement esthétique, qui s'y applique, porte l'imagination jusqu'aux dernières limites, soit de son extension (mathématiquement), soit de sa puissance sur l'esprit (dynamiquement), en se fondant sur le sentiment d'une destination de l'esprit qui dépasse tout-à-fait le domaine de l'imagination (sur le sentiment moral), et en trouvant à la représentation de l'objet une finalité subjective pour ce sentiment.

Dans le fait il est impossible de concevoir un

sentiment pour le sublime de la nature sans y joindre une disposition d'esprit semblable à celle qui convient au sentiment moral. Le plaisir immédiatement lié au beau de la nature suppose et cultive également une certaine *libéralité* de pensée, c'est-à-dire une satisfaction indépendante de la pure jouissance des sens, mais ici c'est plutôt un *jeu* pour la liberté qu'une occupation sérieuse; or, c'est là au contraire le caractère propre du sublime comme celui de la moralité humaine où la raison fait nécessairement violence à la sensibilité; seulement dans le jugement esthétique sur le sublime, cette violence est exercée par l'imagination même comme par un instrument de la raison.

La satisfaction attachée au sublime de la nature est donc simplement négative (tandis que celle qui s'attache au beau est positive); c'est le sentiment de l'imagination se privant elle-même de sa liberté et agissant conformément à une autre loi que celle de son exercice empirique. Par là elle reçoit une extension et une puissance plus grandes que celles qu'elle sacrifie, mais le principe lui en est cachée, tandis qu'elle *sent* le sacrifice ou la privation et en même temps la *cause* à laquelle elle est soumise. L'*étonnement*, voisin de la terreur, le frissonnement, la sainte horreur qu'on éprouve en voyant des montagnes qui s'élèvent jusqu'au ciel, de profonds abîmes où les eaux se précipitent en

mugissant, une solitude profonde et qui dispose aux méditations mélancoliques, etc., ce sentiment n'est pas, si nous nous savons en sûreté, une crainte réelle, mais seulement un essai que nous tentons sur notre imagination pour sentir la puissance de cette faculté, pour accorder avec le calme de l'esprit le mouvement excité par ce spectacle, et pour nous montrer par là supérieurs à la nature intérieure, et par conséquent à la nature extérieure, en tant qu'elle peut avoir de l'influence sur le sentiment de notre bien-être. En effet, quand l'imagination s'exerce suivant la loi d'association, elle fait dépendre notre satisfaction de conditions physiques; mais, quand elle se conforme aux principes du schématisme du Jugement (par conséquent quand elle se soumet à la liberté), elle est un instrument de la raison et de ses idées, et à ce titre elle éveille en nous cette puissance qui proclame notre indépendance à l'égard des influences de la nature, qui regarde comme rien tout ce qui est grand comme objet de la nature, et qui ne place l'absolue grandeur que dans notre propre destination (la destination du sujet). Cette réflexion du Jugement esthétique, par laquelle nous cherchons à mettre l'imagination d'accord avec la raison (mais sans aucun concept déterminé de cette faculté), nous montre une finalité subjective pour la raison (comme faculté des idées) dans certains objets, à cause de cette dis-

convenance même qu'ils nous font découvrir entre la raison et l'imagination considérée dans sa plus grande extension.

N'oublions pas ici la remarque que nous avons déjà faite, à savoir que, dans l'esthétique transcendentale du Jugement, il ne doit être question que des jugements esthétiques purs, et que par conséquent les exemples ne peuvent pas être empruntés aux objets beaux et sublimes de la nature qui supposent le concept d'une fin, car alors la finalité serait ou téléologique ou fondée sur de simples sensations causées par un objet (le plaisir ou la douleur), et elle ne serait point par conséquent, dans le premier cas, purement esthétique, dans le second cas, purement formelle. Quand donc nous appelons *sublime* la vue du ciel étoilé, nous n'avons pas besoin, pour le juger ainsi, de concevoir des mondes habités par des êtres raisonnables et de considérer les points lumineux dont nous voyons l'espace rempli au-dessus de nous comme les soleils de ces mondes, se mouvant dans des cercles parfaitement appropriés à ces derniers; il suffit de le voir tel qu'il nous apparaît, comme une immense voûte qui embrasse tout; et ce n'est qu'à cette condition que nous pourrons lui attribuer la sublimité, qui est l'objet d'un pur jugement esthétique. De même pour trouver sublime la vue de l'océan, nous ne nous le représentons pas tel que le conçoit un esprit enrichi de toutes sortes de con-

naissances (que ne donne pas l'intuition immédiate), par exemple comme un vaste royaume peuplé de créatures aquatiques, ou comme un grand réservoir destiné à fournir les vapeurs qui chargent l'air de nuages au profit de la terre, ou encore comme un élément qui sépare les diverses parties de la terre, mais en leur permettant de communiquer entre elles, car ce sont là de véritables jugements téléologiques; il faut se le représenter, ainsi que font les poètes, d'après ce que nous montre la vue, par exemple, quand il est calme, comme un miroir liquide qui n'est borné que par le ciel, ou quand il est orageux, comme un abîme qui menace de tout engloutir. Cela s'applique aussi aux jugements sur le sublime ou sur le beau dans la forme humaine: nous n'en devons pas chercher les principes dans les concepts des fins auxquelles sont *destinées* toutes les parties qui la composent, et permettre à la considération de l'appropriation de ces parties avec leurs fins d'*influer* sur notre jugement esthétique (car alors ce ne serait plus un jugement esthétique pur, bien que ce soit pour la satisfaction une condition nécessaire qu'il n'y ait pas de disconvenance entre les unes et les autres. La finalité esthétique est la légalité dans la *liberté* du Jugement. La satisfaction liée à l'objet dépend de la relation dans laquelle nous voulons placer l'imagination; mais il faut toujours qu'elle entretienne l'esprit par elle-même

dans une libre occupation. Si au contraire le jugement est déterminé par quelque autre chose, soit par une sensation, soit par un concept de l'entendement, il peut être alors légitime, mais ce n'est pas un libre jugement.

Quand donc on parle de beauté ou de sublimité intellectuelle, *d'abord*, on se sert d'expressions qui ne sont pas tout-à-fait exactes, car la beauté et la sublimité sont des modes esthétiques de représentation, qui ne se rencontreraient pas en nous si nous étions de pures intelligences (ou si nous nous supposions tels par la pensée); *ensuite*, quoique toutes deux, comme objets d'une satisfaction intellectuelle (morale), soient conciliables avec la satisfaction esthétique en ce sens qu'elles ne *reposent* sur aucun intérêt, il est difficile cependant de les concilier avec cette satisfaction, car elles doivent en *produire* un, et s'il faut que l'exhibition s'accorde ici avec la satisfaction du jugement esthétique, cela ne pourrait avoir lieu qu'au moyen d'un intérêt sensible lié à cette satisfaction, mais cela fait tort à la finalité intellectuelle et lui ôte sa pureté.

L'objet d'une satisfaction intellectuelle, pure et inconditionnelle, est la loi morale considérée dans la puissance qu'elle exerce en nous sur tous les mobiles de l'esprit *qui la précèdent*; et comme, à proprement parler, cette puissance ne se révèle esthétiquement que par des sacrifices (ce qui suppose une

privation, mais au profit de la liberté intérieure, et ce qui nous découvre en même temps en nous l'immense profondeur de cette faculté supra-sensible avec ses conséquences qui s'étendent à l'infini), la satisfaction, au point de vue esthétique (relativement à la sensibilité) est négative, c'est-à-dire contraire à l'intérêt des sens, et, au point de vue intellectuel, positive et liée à un intérêt. Il suit de là qu'à juger esthétiquement, on doit moins se représenter le bien intellectuel, qui contient une finalité absolue (le bien moral), comme beau que comme sublime, et qu'il excite plutôt le sentiment du respect (qui méprise l'attrait) que celui de l'amour et d'une douce inclination ; car la nature humaine ne s'attache pas à ce bien par elle-même, mais par la violence que la raison fait à la sensibilité. Réciproquement, ce que nous appelons sublime dans la nature, soit au dehors, soit en nous-mêmes (par exemple certaines affections), nous ne nous le représentons que comme une puissance qu'a l'esprit de s'élever, par des principes humains, au-dessus de *certains* obstacles de la sensibilité, et c'est par là qu'il est intéressant.

Arrêtons-nous un peu sur ce dernier point. L'idée du bien jointe à l'affection s'appelle *enthousiasme*. Cet état de l'esprit paraît tellement sublime, qu'on dit ordinairement que sans lui rien de grand ne

peut être fait. Or toute affection (1) est aveugle ou dans le choix de sa fin, ou, quand cette fin est donnée par la raison, dans son accomplissement; car c'est un mouvement de l'esprit qui nous rend incapables de toute libre réflexion sur les principes d'après lesquels nous devons nous déterminer. Il ne peut donc en aucune manière mériter une satisfaction de la raison. Cependant, esthétiquement, l'enthousiasme est sublime, car c'est une tension des forces produite par des idées qui donnent à l'esprit un élan beaucoup plus puissant et plus durable que ne peut faire l'attrait des représentations sensibles. Mais (ce qui paraît étrange) *l'absence de toute affection* * (*apathia, phlegma in significatu bono*) dans un esprit qui suit rigoureusement ses principes immuables, est sublime, et d'une espèce de sublimité bien plus grande, car elle a aussi pour elle la satisfaction de la raison. Cet état de l'esprit s'appelle *noble*, et cette expression s'applique ensuite aux choses, par exemple à un édifice,

(1) Les *affections* sont spécifiquement différentes des *passions*. Les premières ne se rapportent qu'au sentiment; les secondes appartiennent à la faculté de désirer, et sont des inclinations qui rendent difficile ou impossible toute détermination de la volonté par des principes. Celles-là sont impétueuses et irréfléchies, celles-ci durables et réfléchies. Ainsi le ressentiment, comme colère, est une affection; mais comme haine (désir de vengeance), c'est une passion. La passion ne peut jamais et sous aucun rapport être appelée sublime, car si dans l'affection la liberté de l'esprit est empêchée, elle est supprimée dans la passion.

* *Affectlosigkeit.*

à un vêtement, à un certain genre de style, à un certain maintien du corps, et à d'autres choses de ce genre, quand elles excitent moins *l'étonnement* [1] (l'affection produite par la représentation d'une nouveauté qui surpasse notre attente) que *l'admiration* [2] (espèce d'étonnement qui ne cesse pas lorsque la nouveauté disparaît), ce qui arrive, lorsqu'on voit une exhibition d'idées s'accorder sans dessein et sans art avec la satisfaction esthétique.

Toute affection du genre *courageux* [3] [à savoir celle qui excite la conscience de nos forces à vaincre toute résistance (*animi strenui*)] est *esthétiquement sublime*, par exemple la colère, le désespoir même (j'entends celui où domine *l'emportement* et non la *lâcheté*). L'affection du genre *languissant* [4] [qui fait de l'effort de la résistance un objet de peine (*animum languidum reddit*)] n'a rien de *noble* en soi, mais peut se rapporter au beau du genre sensible. Les *émotions* qui peuvent s'élever jusqu'au rang d'affections sont donc très-différentes. Il y en a de vives, il y en a de tendres. Quand ces dernières montent jusqu'à l'affection, elles ne valent plus rien; le penchant pour cette espèce d'affection s'appelle *sensiblerie*. La douleur qui vient de la

[1] *Verwunderung.*
[2] *Bewunderung.*
[3] *Von der wackern Art.*
[4] *Von der schmelzenden Art.*

compassion pour le malheur d'autrui, et qui n'a pas besoin de consolation, ou quand il s'agit d'un malheur imaginaire, celle où nous nous livrons volontairement à l'illusion de la fantaisie, comme s'il s'agissait de choses réelles, cette douleur indique et rend une âme tendre, mais faible en même temps, qui montre un beau côté et en qu'on peut reconnaître de l'imagination, mais non de l'enthousiasme. Des pièces de théâtre romanesques et larmoyantes ; de fades préceptes de morale qui traitent comme un jeu ce qu'on appelle (à tort) les nobles sentiments, mais qui, en réalité, amollissent le cœur, le rendent insensible à la sévère loi du devoir, incapable de tout respect pour la dignité de l'humanité dans notre personne, et pour le droit des hommes (ce qui est tout autre chose que leur bonheur), et, en général, incapable de tout ferme principe ; un discours religieux même, qui nous engage à captiver la faveur divine par des moyens bas et humiliants, et nous fait perdre par là toute confiance en notre propre pouvoir de résister au mal, au lieu de nous inspirer la ferme résolution d'employer, à dompter nos passions, les forces qui nous restent encore, malgré notre fragilité ; une fausse humilité, qui voit dans le mépris de soi-même, dans un repentir bruyant et intéressé, dans une disposition d'esprit toute passive, le seul moyen d'être agréable à l'Être suprême : ce sont là

des choses qui ne vont guère avec ce qu'on peut regarder comme la beauté, et bien moins encore avec ce qu'on peut regarder comme la sublimité de l'esprit.

Mais aussi les mouvements impétueux de l'esprit, soit qu'ayant pour but l'édification, ils se lient aux idées de la religion, soit que, se bornant à la culture de l'âme, ils se lient à des idées qui renferment un intérêt commun, ces mouvements, quelque essor qu'ils donnent à l'imagination, ne peuvent prétendre au rang du *sublime*, s'ils ne laissent après eux dans l'esprit une disposition qui ait une influence indirecte sur la conscience de ses forces et sur sa résolution relativement à ce qui renferme une finalité intellectuelle pure (le suprasensible). Car, sinon, tous ces mouvements se rapportent au genre d'émotion qu'on aime à cause de la santé. La langueur agréable, qui suit une secousse produite par le jeu des affections, est une jouissance du bien-être qui résulte du rétablissement de l'équilibre dans nos forces diverses. C'est, en définitive, quelque chose comme cette jouissance que les voluptueux de l'Orient trouvent si agréable, quand ils se font masser le corps, presser et plier doucement les muscles et les articulations; seulement là le principe moteur est en grande partie en nous, tandis qu'ici au contraire il est tout-à-fait hors de nous. Tel se croit édifié par un ser-

mon où il n'y a rien d'édifiant (où on chercherait en vain un ensemble de bonnes maximes), ou amélioré par une pièce de théâtre, qui est tout simplement joyeux d'avoir bien employé son loisir. Il faut toujours que le sublime ait un rapport avec la *manière de penser,* c'est-à-dire avec les maximes qui assurent à l'intellectuel et aux idées de la raison la supériorité sur la sensibilité.

Il n'y a pas à craindre que le sentiment du sublime perde quelque chose à ce mode abstrait d'exhibition, qui est tout-à-fait négatif relativement au sensible; car, quoique l'imagination ne trouve rien au delà du sensible à quoi elle puisse se fixer, elle se sent cependant illimitée par cela même qu'on enlève ses bornes, et, par conséquent, cette abstraction est une exhibition qui, à la vérité, est purement négative, mais qui étend l'âme. Peut-être n'y a-t-il pas de passage plus sublime dans le livre des lois des Juifs que ce commandement : « Tu ne te feras point d'image taillée, ni aucune figure de ce qui est en haut dans le ciel ou en bas sur la terre, ou dans les eaux sous la terre » *. Ce seul précepte peut suffire à expliquer l'enthousiasme que le peuple juif dans ses beaux jours ressentait pour sa

* « *Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem quæ est in cœlo desuper, et quæ in terra deorsum, nec eorum quæ sunt in aquis sub terra.* » *Liber exodi, cap.* 20. *v.* 4. Ce précepte est plusieurs fois répété dans la Bible. Voyez liv. 26, 1 Deut. 4, 15-20. Jos. 24, 14. Ps. 96, 7. J. B.

religion quand il se comparait avec d'autres peuples, ou la fierté qu'inspire le mahométisme. Il en est de même de la représentation de la loi morale, et de notre penchant à la moralité. Il est tout-à-fait absurde de craindre que si on ôte à cette loi tout ce qui peut la recommander aux sens, elle n'excite plus qu'une approbation froide et morte, et devienne incapable d'agir sur nous et de nous émouvoir. C'est tout le contraire; car, là où les sens ne voient plus rien devant eux, et où il reste encore cependant cette idée de la moralité qu'on ne peut méconnaître et dont on ne peut s'affranchir, il serait bien plus nécessaire de modérer l'essor d'une imagination illimitée, afin de l'empêcher de s'élever jusqu'à l'enthousiasme, que de craindre qu'une idée comme celle-là n'ait pas assez de puissance par elle-même, et de lui chercher des auxiliaires dans des images et dans un puéril appareil. Aussi les gouvernements ont-ils pris le soin de pourvoir richement la religion de cette sorte d'appareil, cherchant par là à enlever aux sujets la peine, mais aussi le pouvoir d'étendre leurs facultés au delà de certaines limites arbitrairement posées, afin d'en faire des êtres passifs et de les traiter ainsi plus aisément.

Cette exhibition pure et simplement négative de la moralité élève l'âme, mais elle ne l'expose nullement au danger de tomber dans le *fanatisme*, ou

dans cette illusion qui croit *voir quelque chose au delà des limites de la sensibilité*, c'est-à-dire qui consiste à rêver suivant des principes (à divaguer avec la raison). *L'impénétrabilité de l'idée de la liberté* rend, en effet, impossible toute exhibition positive; mais la loi morale est, par elle-même, un principe suffisant et original de détermination, en sorte qu'elle ne nous permet pas d'avoir égard à un autre motif qu'elle-même. Si l'enthousiasme ressemble au *délire*[1], le fanatisme ressemble à la *démence*[2], et ce dernier état est de tous celui qui s'accorde le moins avec le sublime, parce qu'il est profondément ridicule. L'enthousiasme est une affection où l'imagination a secoué le joug; le fanatisme, une passion enracinée et sans cesse entretenue, où elle est déréglée. Le premier est un accident passager qui atteint quelquefois l'intelligence la plus saine; le second, une maladie qui la bouleverse.

La *simplicité* (la finalité sans art) est comme le style de la nature dans le sublime, et aussi, par conséquent, dans la moralité qui est une seconde nature (supra-sensible), dont nous ne connaissons que la loi, sans pouvoir atteindre en nous par l'intuition la faculté supra-sensible qui contient le principe de cette loi.

Il faut encore remarquer que, quoique la satis-

[1] *Wahnsinn.*
[2] *Wahnwitz.*

faction qui s'attache au beau, aussi bien que celle qui s'attache au sublime, ne trouve pas seulement dans la propriété qu'elle a de pouvoir être universellement *partagée,* un caractère qui la distingue des autres jugements esthétiques, mais aussi un intérêt relativement à la société (par laquelle elle est partagée) ; on regarde cependant comme quelque chose de sublime de *se séparer de toute société,* quand cette séparation repose sur des idées supérieures à tout intérêt sensible. Se suffire à soi-même, par conséquent n'avoir pas besoin de la société, sans être cependant insociable, c'est-à-dire sans la fuir, c'est quelque chose qui approche du sublime, comme tout ce qui a pour effet de nous affranchir des besoins. Au contraire, fuir les hommes par *misanthropie,* parce qu'on les hait, ou par *anthropophobie* (crainte des hommes), parce qu'on les craint comme ses ennemis, voilà qui est en partie odieux, en partie méprisable. Il y a pourtant une misanthropie (très-improprement désignée de ce nom) à laquelle beaucoup de bons esprits se sentent enclins en vieillissant. C'est une misanthropie qui n'exclut pas la bienveillance, et qui par conséquent est assez philanthropique, mais qui, produite par une longue et triste expérience, est bien éloignée de la *satisfaction* que donne la société des hommes. On en trouve la preuve dans cet amour de la solitude, dans ces vœux fantastiques où notre ima-

gination nous transporte dans une campagne éloignée, ou bien (chez les jeunes gens) dans ces rêves de bonheur où l'on passe sa vie dans une île inconnue au reste du monde, avec une petite famille, rêves dont les romanciers ou les inventeurs de *robinsonades* savent tirer un si bon parti. La fausseté, l'ingratitude, l'injustice, la puérilité dans des choses que nous regardons comme grandes et importantes, et dans lesquelles les hommes se font à eux-mêmes et entre eux tous les maux imaginables, voilà des vices tellement contraires à l'idée de ce que les hommes pourraient être, s'ils voulaient, et au désir ardent que nous avons de les voir meilleurs, que, pour ne pas les haïr, quand nous ne pouvons plus les aimer, l'abandon de tous les plaisirs que peut donner la société paraît un léger sacrifice. La tristesse que nous éprouvons à voir le mal, je ne parle pas de celui que le sort envoie aux autres (la tristesse ici viendrait de la sympathie), mais de celui que les hommes se font entre eux (la tristesse ici vient de l'antipathie des principes), cette tristesse est sublime parce qu'elle repose sur des idées, l'autre est simplement belle. Le spirituel et profond M. *de Saussure,* dans la description de ses voyages aux Alpes, dit d'une montagne de la Savoie, appelée *Bonhomme,* « qu'il y règne une certaine *tristesse fade.*» Il reconnaissait donc aussi une tristesse intéres-

sante, comme celle qu'inspirerait la vue d'une solitude où on aimerait à se transporter pour ne plus entendre parler du monde et n'avoir plus à l'éprouver, mais qui ne serait pas sauvage au point de ne présenter aux hommes qu'une misérable retraite. En faisant cette remarque, je veux seulement indiquer que la tristesse (non le désespoir) peut être rangée parmi les affections *nobles*, quand elle a son principe dans des idées morales, mais que, quand elle se fonde sur la sympathie et qu'elle est aimable à ce titre, elle appartient aux affections *tendres*, et comment par conséquent l'état de l'esprit n'est sublime que dans le premier cas.

* *

*

Si on veut voir où conduit une exposition purement empirique du sublime et du beau, que l'on compare l'exposition transcendentale des jugements esthétiques que nous venons de présenter à une exposition psychologique comme celle que *Burke* et, chez nous, beaucoup de bons esprits ont entreprise. *Burke**, dont le Traité mérite d'être cité comme le plus important en ce genre, arrive

* *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, traduction française, Paris, 1803. J. B.

par la méthode empirique à ce résultat, que le sentiment du sublime se fonde sur le penchant à la conservation de soi-même et sur la *crainte*, c'est-à-dire sur une certaine douleur qui, n'allant pas jusqu'au bouleversement réel des parties du corps, produit des mouvements qui débarrassent les vaisseaux délicats ou grossiers d'engorgements incommodes et dangereux, et sont capables d'exciter des sensations agréables, non pas un vrai plaisir, mais une sorte d'horreur délicieuse, ou de tranquillité mêlée de terreur [1]. Il fonde le beau sur l'amour (qu'il veut cependant distinguer des désirs), et le ramène au relâchement des fibres du corps, et par conséquent à une sorte de langueur et de défaillance dans le plaisir [2]. Et pour confirmer ce genre d'explication, il n'emprunte pas seulement ses exemples aux cas où l'imagination, jointe à l'entendement, peut exciter en nous le sentiment du beau ou celui du sublime, mais même à ceux où elle se joint à la sensation. — Comme observations psychologiques, ces analyses des phénomènes de notre esprit sont fort belles et fournissent une riche matière aux curieuses investigations de l'anthropologie empirique. On ne peut nier non plus que toutes nos représentations,

[1] Voyez la traduction française, partie IV, section VIII, p. 241. J. B.
[2] *Ibid.* section XIX, p. 266. J. B.

qu'elles soient, au point de vue objectif, simplement sensibles ou entièrement intellectuelles, peuvent être subjectivement liées au plaisir ou à la peine, si peu remarquables que soient l'un ou l'autre (puisqu'elles affectent toutes le sentiment de la vie, et qu'aucune d'elles, en tant qu'elle est une modification du sujet, ne peut être indifférente); que même, comme Épicure le prétendait, le *plaisir* et la *douleur* sont toujours en définitive corporels, qu'ils viennent de l'imagination ou des représentations de l'entendement, puisque la vie, sans le sentiment de l'organisme corporel, n'est autre chose que la conscience de l'existence, mais non le sentiment du bien-être ou du mal-être, c'est-à-dire de l'exercice facile ou pénible des forces vitales; car l'esprit par lui seul est la vie (le principe de la vie), et les obstacles ou les auxiliaires doivent être cherchés hors de lui, mais toujours dans l'homme, par conséquent dans son union avec le corps.

Mais si on prétend que la satisfaction que nous attachons à un objet vient uniquement de ce que cet objet nous plaît par l'attrait, par l'émotion, il ne faut demander à personne de donner son assentiment au jugement esthétique que nous portons; car chacun ne peut que consulter son sentiment particulier. Mais alors disparaît toute critique du goût. L'exemple que donnent les autres par l'ac-

cord accidentel de leurs jugements, voilà la seule règle qu'on pourrait nous proposer, mais nous nous élèverions contre cette règle et nous en appellerions au droit que la nature nous a donné de soumettre à notre propre sentiment, et non à celui des autres, un jugement qui repose sur le sentiment immédiat du bien-être.

Si donc le jugement de goût ne doit pas avoir une valeur *individuelle*, mais une valeur *universelle*, fondée sur sa nature même et non sur les exemples que d'autres donnent de leur goût; s'il est vrai qu'il ait le droit d'exiger l'assentiment de chacun, il faut qu'il repose sur quelque principe *a priori* (objectif ou subjectif), auquel il est impossible d'arriver par la recherche des lois empiriques des modifications de l'esprit; car ces lois nous font connaître seulement comment on juge, mais ne nous prescrivent pas comment on doit juger, et elles ne peuvent nous donner un ordre *inconditionnel*, comme celui que renferment les jugements du goût, qui veulent que la satisfaction soit *immédiatement* liée à une représentation. Que l'on commence donc, si l'on veut, par une exposition empirique des jugements esthétiques, pour préparer la matière d'une plus haute investigation, soit, mais l'examen transcendental de la faculté qui porte ces sortes de jugements, est possible et appartient à la critique du goût; car, si le goût n'a-

vait pas de principes *a priori*, serait incapable d'apprécier les jugements des autres, et de les approuver ou de les blâmer avec quelque apparence de droit.

Ce qui nous reste à dire touchant l'analytique du Jugement esthétique forme la DÉDUCTION DES JUGEMENTS ESTHÉTIQUES PURS. *

§. XXX.

La déduction des jugements esthétiques sur les objets de la nature ne peut pas s'appliquer à ce que nous y nommons sublime, mais seulement au beau.

La prétention d'un jugement esthétique à l'universalité a besoin d'une déduction qui détermine le principe *a priori* sur lequel il doit reposer (c'est-à-dire qui légitime sa prétention), et il faut ajouter cette déduction à l'exposition de ce jugement, quand

* On a vu que Kant divise l'analytique du Jugement esthétique en deux livres intitulés, le premier : *analytique du beau*, le second : *analytique du sublime*. Or ici, dans le second livre, commence une nouvelle partie de l'*analytique*, la *déduction* des jugements esthétiques, que Kant distingue de l'*exposition* de ces jugements, et dont il exclut précisément le sublime. Tout ce qui suit, jusqu'à la *dialectique*, quoique compris dans le livre du sublime, roule sur des questions ou étrangères au sublime, ou qui ne le concernent pas particulièrement (comme celle de l'art). On peut donc reprocher ici à Kant, ordinairement si méthodique, même dans la division matérielle de ses ouvrages, un défaut d'ordre, mais tout extérieur et qui n'atteint pas le fond. Je me borne à le signaler sans le corriger, et je conserve le titre du second livre jusqu'à la fin de l'*analytique*. J. B.

la satisfaction qu'il renferme est liée à la *forme de l'objet*. Tels sont les jugements de goût sur le beau de la nature. Alors, en effet, la finalité a son principe dans l'objet, dans sa figure, quoiqu'elle ne détermine pas d'après des concepts (pour former un jugement de connaissance) le rapport de cet objet avec d'autres, mais qu'elle concerne d'une manière générale l'appréhension de sa forme, en tant que celle-ci se montre conforme dans l'esprit à la *faculté* des concepts, en même temps qu'à celle de l'exhibition de ces concepts (ou à la faculté d'appréhension, car c'est la même chose). On peut donc, relativement au beau de la nature, proposer encore diverses questions touchant la cause de cette finalité de ses formes : par exemple, comment expliquer pourquoi la nature a répandu partout la beauté avec tant de profusion, même dans le fond de l'océan, où l'œil humain (pour lequel seul cependant elle semble faite) ne pénètre que rarement? et d'autres questions du même genre.

Mais le sublime de la nature — quand il est l'objet d'un pur jugement esthétique, c'est-à-dire d'un jugement qui ne renferme point des concepts de perfection ou de finalité objective, comme un jugement téléologique — peut être considéré comme informe ou sans figure, et en même temps comme l'objet d'une satisfaction pure, et indiquer une certaine finalité subjective dans la représenta-

tion donnée ; or on demande si un jugement esthétique de cette espèce, outre l'exposition de ce que l'on conçoit en lui, a besoin aussi d'une déduction qui légitime sa prétention à quelque principe (subjectif) *a priori*.

A quoi je réponds que le sublime de la nature n'est appelé ainsi qu'improprement, et qu'à proprement parler il ne doit être attribué qu'à un état de l'esprit, ou plutôt aux principes qui le produisent dans la nature humaine. L'appréhension d'un objet d'ailleurs informe et discordant n'est que l'occasion qui amène le sentiment de cet état, et par conséquent l'objet est *employé* pour une fin subjective, mais, par lui-même et par sa forme, il n'a aucune finalité (c'est en quelque sorte *species finalis accepta*, *non data*). C'est pourquoi notre exposition des jugements sur le sublime de la nature en était en même temps la déduction. En effet, en analysant la réflexion de la faculté de juger dans cette sorte de jugements, nous y avons trouvé une relation des facultés de connaître à une finalité qui doit servir *a priori* de principe à la faculté d'agir suivant des fins (à la volonté), et par conséquent une relation qui elle-même contient une finalité *a priori*. Or cela nous a fourni immédiatement la déduction de cette espèce de jugements, en justifiant leur prétention à une valeur universellement nécessaire.

Nous n'avons donc à nous occuper que de la déduction des jugements de goût, c'est-à-dire des jugements sur la beauté de la nature, et par là nous traiterons tout entière la question à laquelle donne lieu ici le Jugement esthétique.

§. XXXI.

De la méthode propre à la déduction des jugements de goût.

La déduction, c'est-à-dire la vérification de la légitimité d'une certaine espèce de jugements, n'est obligatoire que quand cette espèce de jugements prétend à la nécessité; et c'est le cas de ces jugements qui réclament une universalité subjective, c'est-à-dire l'assentiment de chacun, quoiqu'ils ne soient pas des jugements de connaissance, mais des jugements de plaisir ou de peine touchant un objet donné, c'est-à-dire quoiqu'ils ne prétendent qu'à une finalité subjective, en qualité de jugements de goût.

Dans ce dernier cas, il n'est donc point question d'un jugement de connaissance; il ne s'agit ni d'un jugement théorique fondé sur le concept que l'entendement nous donne d'une nature en général, ni d'un jugement pratique (pur) fondé sur l'idée de la *liberté*, que la raison nous fournit *a priori*, et le jugement dont nous avons à vérifier la valeur *a priori* n'est ni un jugement qui représente ce qu'est

une chose, ni un jugement qui nous prescrit ce que nous devons faire pour la produire : par conséquent, la *valeur universelle* qu'il s'agit ici d'établir, c'est seulement celle d'un jugement *particulier* qui exprime la finalité subjective d'une représentation de la forme d'un objet pour la faculté de juger en général. Il faut expliquer comment il est possible que quelque chose plaise (indépendamment de toute sensation ou de tout concept) dans le simple jugement que nous en portons, et comment la satisfaction de chacun peut être proposée comme une règle à tous les autres, de même que le jugement porté sur un objet pour en former une *connaissance* en général est soumis à des règles universelles.

Or si, pour établir cette valeur universelle, il ne suffit pas de recueillir des suffrages et d'interroger les autres sur leur manière de sentir, mais qu'il faille la fonder sur une autonomie du sujet qui juge du sentiment de plaisir (attaché à une représentation donnée), c'est-à-dire sur le goût dont il est doué, sans la dériver de concepts, un jugement de ce genre — tel est en effet le jugement de goût — a une double propriété logique : *d'abord* une valeur universelle *a priori*, non pas une valeur logique fondée sur des concepts, mais l'universalité d'un jugement particulier; *ensuite* une nécessité (qui repose nécessairement sur des principes *a priori*), mais qui ne dépend d'aucune preuve *a priori*, dont

la représentation puisse forcer l'assentiment que le jugement de goût exige de chacun.

Il est nécessaire d'expliquer ces propriétés logiques par lesquelles un jugement de goût se distingue de tous les jugements de connaissance, et pour cela de faire abstraction d'abord du contenu de ce jugement, c'est-à-dire du sentiment de plaisir, et de se borner à comparer la forme esthétique avec la forme des jugements objectifs, tels que les prescrit la logique; voilà ce qui seul convient à la déduction de cette singulière faculté. Nous exposerons donc d'abord ces propriétés caractéristiques du goût, en les éclaircissant par des exemples.

§. XXXII.

Première propriété du jugement de goût.

Le jugement de goût, en attachant une satisfaction à son objet (considéré comme beauté), prétend à l'assentiment *universel*, comme si c'était un jugement objectif.

Dire que cette fleur est belle, c'est proclamer son droit à la satisfaction de chacun. Ce qu'il y a d'agréable dans son odeur ne lui donne aucun droi de ce genre. Cette odeur vous plaît, mais elle m porte à la tête. Or ne semble-t-il pas suivre de qu'on devrait regarder la beauté comme une pr -iété de la fleur même, qui ne se règle pas su

diversité des individus et des organisations, mais sur laquelle ceux-ci doivent se régler pour en juger? Et pourtant il n'en va pas ainsi. En effet le jugement de goût consiste précisément à n'appeler une chose belle que d'après la qualité par laquelle elle s'accommode à notre manière de l'apercevoir.

En outre on exige de tout véritable jugement de goût que celui qui le porte juge par lui-même, sans avoir besoin de tâtonner pour connaître les jugements des autres, et de s'enquérir préalablement de la satisfaction ou du déplaisir qu'ils attachent au même objet; il faut qu'il prononce son jugement *a priori* et non par imitation, parce que la chose plaît en effet universellement. On pourrait être tenté de croire qu'un jugement *a priori* doit contenir un concept de l'objet, et fournir le principe de la connaissance de cet objet, mais le jugement du goût ne se fonde pas sur des concepts, et n'est pas en général une connaissance; c'est un jugement esthétique.

C'est pourquoi un jeune poëte qui est convaincu de la beauté de son poëme ne se laisse pas aisément dissuader par le jugement du public ou par celui de ses amis, et, s'il consent à les écouter, ce n'est pas qu'il ait changé d'avis, mais c'est que, tout en accusant le public de mauvais goût, le désir d'être bien accueilli est pour lui un motif de s'accommoder à l'opinion commune (même en dépit de son

propre jugement). Plus tard seulement, lorsque l'exercice aura donné plus de pénétration à son jugement, il renoncera de lui-même à sa première manière de juger, tout comme il fait à l'égard de ces jugements qui reposent sur la raison. Le goût implique autonomie. Prendre des jugements étrangers pour motifs de son propre jugement serait de l'hétéronomie.

On vante, il est vrai, et avec raison, les ouvrages des anciens comme des modèles, les auteurs en sont appelés classiques et forment, parmi les écrivains, comme une noblesse dont les exemples sont des lois pour le peuple; n'est-ce pas là une preuve qu'il y a des sources du goût *a posteriori*, et cela n'est-il pas en contradiction avec l'autonomie du goût qui est le droit de chacun? Mais on pourrait dire tout aussi bien que les anciens mathématiciens, regardés jusqu'ici comme d'utiles modèles de la solidité et de l'élégance extrêmes de la méthode synthétique, prouvent aussi que chez nous la raison est imitative et qu'elle est impuissante à produire par elle-même, au moyen de la construction des concepts, des arguments solides et qui attestent une intuition pénétrante. Il n'y a pas d'usage de nos forces, si libre qu'il soit, il n'y a pas non plus d'emploi de la raison (laquelle doit puiser *a priori* tous ses jugements aux sources communes) qui ne donnerait lieu à des essais malheureux, si chacun

de nous devait toujours partir des premiers commencements, si d'autres ne nous avaient précédés dans la même voie, non pas pour ne laisser à leurs successeurs que le rôle d'imitateurs, mais pour nous aider par leur expérience à chercher les principes en nous-mêmes, et à suivre le même chemin, mais avec plus de succès. Dans la religion même, où chacun doit certainement tirer de lui-même la règle de sa conduite, puisque chacun en demeure responsable et ne peut reporter sur d'autres, comme sur ses maîtres ou ses prédécesseurs, la faute de ses péchés; les préceptes généraux qu'on peut recevoir des prêtres ou des philosophes, ou qu'on peut trouver en soi-même, n'ont jamais autant d'influence qu'un exemple historique de vertu ou de sainteté, qui n'empêche pas l'autonomie de la vertu, fondée sur la véritable et pure idée (*a priori*) de la moralité, et qui ne la change pas en une imitation mécanique. *Suivre* [1], ce qui suppose quelque chose qui précède, et non *imiter* [2], c'est le mot qui convient pour exprimer l'influence que peuvent avoir sur d'autres les productions d'un auteur devenu modèle; et cela signifie seulement, puiser aux mêmes sources où il a puisé lui-même, et apprendre de lui comment il faut s'en servir. Mais, par cela même que le jugement du goût ne

[1] *Nachfolge.*
[2] *Nachahmung.*

peut être déterminé par des concepts et des préceptes, le goût est précisément, de toutes les facultés et de tous les talents, celui qui a le plus besoin d'apprendre par des exemples ce qui, dans le progrès de la culture, a obtenu le plus long assentiment, s'il ne veut pas redevenir bientôt inculte et retomber dans la grossièreté de ses premiers essais.

§. XXXIII.

Seconde propriété du jugement de goût.

Le jugement de goût ne peut être déterminé par des preuves, absolument comme s'il était purement *subjectif*.

Si quelqu'un ne trouve pas beau un édifice, une vue, un poëme, mille suffrages peuvent vanter la chose à laquelle il refuse son assentiment intérieur, ils ne sauraient le lui arracher. Telle est la *première* remarque à faire ici. Cet homme pourra bien feindre que cette chose lui plaît, pour ne pas paraître sans goût; il pourra même commencer à douter s'il a suffisamment cultivé son goût par la connaissance d'un nombre suffisant d'objets d'une certaine espèce (comme celui qui, prenant de loin pour une forêt ce que tous les autres prennent pour une ville, doute du jugement de sa vue). Mais il comprend clairement que l'assentiment des autres

n'est pas une preuve suffisante en fait de jugement sur la beauté; il comprend que, si, à la rigueur, d'autres peuvent voir et observer pour lui, si, par conséquent, de ce que beaucoup ont vu d'une certaine manière une chose qu'il pense avoir vue autrement, il peut se croire suffisamment autorisé à admettre un jugement théorique, par conséquent logique, de ce qu'une chose a plu à d'autres, il ne s'ensuit pas qu'elle doive être l'objet d'un jugement esthétique. Que si le jugement d'autrui est contraire au nôtre, il peut bien nous faire concevoir de justes doutes sur le nôtre, mais non pas nous convaincre de son inexactitude. Il n'y a donc pas de *preuve* empirique qui puisse forcer le jugement de goût.

En second lieu, il n'y a pas non plus de preuve *a priori* qui puisse déterminer, d'après des règles établies, le jugement sur la beauté. Si quelqu'un me lit un poëme ou me conduit à la représentation d'une pièce qui, en définitive, choque mon goût, il a beau invoquer comme des preuves de la beauté de son poëme *Batteux* ou *Lessing,* ou d'autres critiques du goût plus anciens et plus célèbres encore, il a beau me citer toutes les règles établies par ces critiques, et me faire remarquer que certains passages, qui me déplaisent particulièrement, s'accordent parfaitement avec les règles de la beauté (telles qu'elles ont été données par ces auteurs

et généralement reconnues) : je me bouche les oreilles, je ne veux entendre parler ni de principes, ni de raisonnements, et j'admettrai bien plutôt que ces règles des critiques sont fausses, ou que du moins ce n'est pas ici le cas de les appliquer, que je ne laisserai déterminer mon jugement par des preuves *a priori*, puisque ce doit être un jugement du goût, et non un jugement de l'entendement ou de la raison.

Il semble que ce soit là une des principales raisons qui ont fait désigner sous le nom de goût cette faculté du Jugement esthétique. En effet on peut bien m'énumérer tous les ingrédients qui entrent dans un certain mets, et me rappeler que chacun d'eux m'est d'ailleurs agréable, en m'assurant de plus avec vérité qu'il est très-sain, je reste sourd à toutes ces raisons, je fais l'essai de ce mets sur *ma* langue et sur *mon* palais, et c'est d'après cela (et non d'après des principes universels) que je porte mon jugement.

Dans le fait, le jugement de goût ne prend pas toujours la forme d'un jugement particulier sur un objet. L'entendement peut, en comparant un objet, relativement à la satisfaction qu'il donne, avec le jugement d'autrui sur les objets de la même espèce, porter un jugement universel, celui-ci par exemple : toutes les tulipes sont belles. Mais ce n'est pas alors un jugement de goût, c'est un jugement

logique qui fait du rapport d'un objet avec le goût le prédicat des choses d'une certaine espèce en général. Celui, au contraire, par lequel je déclare belle une tulipe particulière donnée, c'est-à-dire celui dans lequel je trouve une satisfaction universellement valable, celui-là seul est un jugement de goût. Telle est donc la propriété de ce jugement : quoiqu'il n'ait qu'une valeur subjective, il réclame l'assentiment de tous, absolument comme peuvent le faire les jugements objectifs, qui reposent sur des principes de connaissance, et peuvent être arrachés par des preuves.

§. XXXIV.

Il ne peut y avoir de principe objectif du goût.

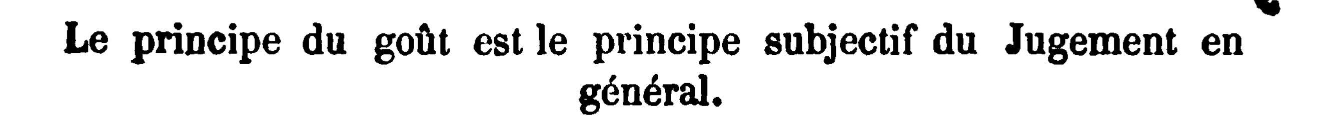
Un principe du goût serait un principe sous lequel on pourrait subsumer le concept d'un objet, pour en conclure que cet objet est beau. Mais cela est absolument impossible. Car le plaisir doit être immédiatement attaché à la représentation de l'objet, et il n'y a point d'argument qui puisse nous persuader de le ressentir. Quoique les critiques, comme dit *Hume*, puissent raisonner d'une manière plus spécieuse que les cuisiniers, le même sort les attend. Ils ne doivent pas compter sur la force de leurs preuves pour justifier leurs jugements, mais en chercher le principe dans la ré-

flexion du sujet sur son propre état (de plaisir ou de peine), abstraction faite de tout précepte et de toute règle.

Si donc tous les critiques peuvent et doivent raisonner, de manière à corriger ou à étendre nos jugements de goût, ce n'est pas pour exprimer dans une formule universellement applicable le motif de cette espèce de jugements esthétiques, car cela est impossible; mais pour étudier les facultés de connaître et leurs fonctions dans ces jugements, et pour expliquer par des exemples cette finalité subjective réciproque de l'imagination et de l'entendement, dont la forme, dans une représentation donnée, constitue (comme nous l'avons montré) la beauté de l'objet de cette représentation. Ainsi la critique du goût n'est que subjective, relativement à la représentation par laquelle un objet nous est donné : c'est-à-dire qu'elle est l'art ou la science qui ramène à des règles le rapport réciproque de l'entendement et de l'imagination dans la représentation donnée (rapport indépendant de toute sensation ou de tout concept antérieur), et qui, par conséquent, détermine les conditions de la concordance ou de la discordance de ces deux facultés. Elle est un *art*, quand elle se borne à expliquer ce rapport et ces conditions par des exemples; une *science*, quand elle dérive la possibilité de cette espèce de jugements de la nature de ces facultés en tant

que facultés de connaître en général. Nous n'avons à la considérer ici que sous ce dernier point de vue, comme critique transcendentale. Il s'agit d'expliquer et de justifier le principe subjectif du goût, en tant que principe *a priori* du Jugement. La critique, considérée comme art, cherche seulement à appliquer aux jugements du goût les règles physiologiques (ici psychologiques), par conséquent empiriques, d'après lesquelles le goût procède réellement (sans songer à la possibilité de ces règles); elle critique les productions des beaux-arts, de même que la *science* critique la faculté même de les juger.

§. XXXV.


Le principe du goût est le principe subjectif du Jugement en général.

Il y a cette différence entre le jugement de goût et le jugement logique, que celui-ci subsume, tandis que celui-là ne subsume pas une représentation sous le concept d'un objet; sinon, l'assentiment nécessaire et universel que réclame un jugement de goût pourrait être arraché par des arguments. Mais il y a entre eux cette ressemblance que tous deux impliquent universalité et nécessité; seulement l'universalité et la nécessité du jugement de goût ne sont pas déterminées par des concepts d'ob-

jet, et par conséquent elles sont simplement subjectives. Or, puisque ce sont les concepts qui constituent le contenu d'un jugement (ce qui appartient à la connaissance de l'objet), et que le jugement de goût ne peut être déterminé par des concepts, il ne se fonde que sur la condition formelle subjective d'un jugement en général. La condition subjective de tous les jugements est la faculté même de juger, ou le Jugement. Cette faculté, considérée relativement à une représentation par laquelle un objet est donné, exige la concordance de deux facultés représentatives : à savoir de l'imagination (pour l'intuition et l'assemblage des éléments divers de l'objet) et de l'entendement (pour le concept ou la représentation de l'unité de cet assemblage). Si donc le jugement ne se fonde point sur un concept d'objet, il ne peut consister que dans la subsumption de l'imagination même (dans une représentation par laquelle un objet est donné) sous les conditions qui permettent à l'entendement en général de passer de l'intuition à des concepts. En d'autres termes, puisque la liberté de l'imagination consiste dans la faculté qu'elle a de schématiser sans concept, le jugement de goût doit reposer uniquement sur le sentiment de l'influence réciproque de l'imagination avec sa *liberté* et de l'entendement avec sa *conformité à des lois,* par conséquent sur un sentiment qui nous fait juger l'objet d'après la finalité

de la représentation (par laquelle cet objet est donné) pour le libre jeu de la faculté de connaître. Le goût, comme Jugement subjectif, contient donc un principe de subsumption, non pas des intuitions sous des *concepts*, mais de la *faculté* des intuitions ou des exhibitions (c'est-à-dire de l'imagination) sous la *faculté* des concepts (c'est-à-dire l'entendement), en tant que la première *dans sa liberté* s'accorde avec la seconde *dans sa conformité à des lois.*

Pour découvrir la légitimité de ce principe par une déduction des jugements de goût, nous ne pouvons prendre pour guide que les propriétés formelles de cette espèce de jugements, et par conséquent nous n'y devons considérer que la forme logique.

§. XXXVI.

Du problème de la déduction des jugements de goût.

A la perception d'un objet peut être lié immédiatement, de manière à former un jugement de connaissance, le concept d'un objet en général dont cette perception contient les prédicats empiriques, et on aura ainsi un jugement d'expérience. Or ce jugement a son principe dans des concepts *a priori* qui forment l'unité synthétique des éléments divers de l'intuition, et au moyen desquels nous concevons ces éléments comme des déterminations

d'un objet; et ces concepts (les catégories) exigent une déduction que nous avons donnée dans la critique de la raison pure, et par laquelle nous avons pu trouver aussi la solution de ce problème: comment des jugements de connaissance synthétiques *a priori* sont-ils possibles? Ce problème concernait donc les principes *a priori* de l'entendement pur et de ses jugements théoriques.

Mais une perception peut aussi être immédiatement liée à un sentiment de plaisir (ou de peine), à une satisfaction qui accompagne la représentation de l'objet et lui tienne lieu de prédicat, et il en résultera un jugement esthétique, ce qui n'est pas un jugement de connaissance. Quand ce jugement n'est pas un simple jugement de sensation, mais un jugement formel de réflexion, qui exige de chacun, comme nécessaire, la même satisfaction, il a nécessairement pour fondement quelque principe *a priori* qui doit être purement subjectif (car un principe objectif serait impossible pour cette espèce de jugements), mais qui a besoin, comme tel, d'une déduction qui explique comment un jugement esthétique peut prétendre à la nécessité. Or c'est là ce qui donne lieu au problème dont nous nous occupons maintenant: comment des jugements de goût sont-ils possibles? Ce problème concerne donc les principes *a priori* du Jugement pur dans les jugements *esthétiques*, c'est-à-dire dans les jugements

où cette faculté n'a pas seulement (comme dans les jugements théoriques) à subsumer sous des concepts objectifs de l'entendement, et où, n'étant pas soumise à une loi, elle est à elle-même, subjectivement, son objet et sa loi.

Ce problème peut encore être énoncé ainsi : Comment est possible un jugement qui, d'après le seul sentiment *particulier* de plaisir qu'il attache à un objet, et indépendamment des concepts de cet objet, prononce *a priori*, c'est-à-dire sans avoir besoin d'attendre l'assentiment d'autrui, que ce plaisir doit être lié *chez tous les autres* à la représentation du même objet.

Il est facile de voir que les jugements de goût sont synthétiques, puisqu'ils dépassent le concept et même l'intuition de l'objet, et qu'ils ajoutent à cette intuition comme prédicat quelque chose qui n'est pas de la connaissance, à savoir le sentiment du plaisir (ou de la peine). Mais, quoique ce prédicat (du plaisir *particulier* lié à la représentation) soit empirique, ces jugements sont *a priori* ou prétendent être tels, relativement à l'assentiment qu'ils exigent de chacun; il n'y a qu'à voir les expressions mêmes par lesquelles ils font valoir leur droit; et ainsi ce problème de la critique du Jugement rentre dans le problème général de la philosophie transcendentale : comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles.

§. XXXVII.

Ce qu'on affirme proprement *a priori* dans un jugement de goût sur un objet.

L'union immédiate de la représentation d'un objet avec un plaisir ne peut être perçue qu'intérieurement, et, si l'on ne voulait pas indiquer autre chose que cela, on n'aurait ainsi qu'un jugement empirique. Il n'y a pas, en effet, de représentation à laquelle je puisse lier *a priori* un sentiment (de plaisir ou de peine), si ce n'est celle qui repose *a priori* sur un principe rationnel déterminant la volonté. Ici le plaisir (le sentiment moral) est une conséquence du principe, mais on ne peut le comparer au plaisir du goût, puisqu'il suppose le concept déterminé d'une loi, tandis que celui-ci doit être lié immédiatement, antérieurement à tout concept, au simple jugement du goût. Aussi tous les jugements de goût sont-ils des jugements particuliers, car leur prédicat, qui consiste dans la satisfaction, n'est pas lié à un concept, mais à une représentation empirique particulière.

Ce n'est donc pas le plaisir, mais l'*universalité de ce plaisir*, perçu comme lié dans l'esprit au simple jugement sur un objet, que nous nous représentons *a priori* dans un jugement de goût comme une règle universelle pour le Jugement. C'est par

un jugement empirique que je perçois et que je juge un objet avec plaisir. Mais c'est par un jugement *a priori* que je le trouve beau, c'est-à-dire que j'exige de chacun, comme nécessaire, la même satisfaction.

§. XXXVIII.

Déduction des jugements de goût.

Si on accorde que, dans un pur jugement de goût, la satisfaction attachée à l'objet est liée au simple jugement que nous portons sur sa forme, il n'y a pas là autre chose que la finalité subjective que montre cette forme pour la faculté de juger, et que nous sentons liée dans l'esprit à la représentation de l'objet. Or, comme la faculté de juger, considérée relativement aux règles formelles du jugement, et indépendamment de toute matière (soit sensation, soit concept), ne peut s'entendre que des conditions subjectives de l'usage du Jugement en général (ne s'appliquant ni à un mode particulier de sensibilité, ni à un concept particulier de l'entendement), par conséquent de ces conditions subjectives qu'on peut supposer chez tous les hommes (comme nécessaires à la possibilité de la connaissance en général) : la concordance d'une représentation avec ces conditions du Jugement, doit pouvoir être admise *a priori* comme valable pour cha-

cun. En d'autres termes, on peut justement exiger ici de chacun le plaisir ou la finalité subjective de la représentation pour les facultés de connaître dans leur application à un objet sensible en général (1).

REMARQUE.

Ce qui rend cette déduction si facile, c'est qu'elle n'a pas à justifier la réalité objective d'un concept; car la beauté n'est pas un concept d'objet, et le jugement de goût un jugement de connaissance. Tout ce qu'affirme ce jugement, c'est que nous sommes fondés à supposer universellement en tout homme ces conditions subjectives de la faculté de juger que nous trouvons en nous, et que nous avons exactement subsumé l'objet donné sous ces conditions. Or cette subsumption présente, sans doute, d'inévitables difficultés que ne présente pas le jugement logique (car dans celui-ci on subsume sous

(1) Pour être fondé à réclamer l'assentiment universel en faveur d'une décision du jugement esthétique, reposant uniquement sur des principes subjectifs, il suffit qu'on accorde : 1° que chez tous les hommes, les conditions subjectives de la faculté de juger sont les mêmes, en ce qui concerne le rapport des facultés de connaître, qui y sont mises en activité, avec la connaissance en général ; ce qui doit être vrai, puisque sans cela les hommes ne pourraient pas se communiquer leurs représentations et leurs connaissances ; 2° que le jugement en question n'a égard qu'à ce rapport (par conséquent à la *condition formelle* de la faculté de juger) et qu'il est pur, c'est-à-dire qu'il n'est mêlé ni avec des concepts d'objet ni avec des sensations. Que si on néglige

des concepts, tandis que, dans le jugement esthétique, on subsume sous un rapport qui ne peut être que senti, c'est-à-dire sous un rapport de l'imagination et de l'entendement s'accordant entre eux dans la représentation de la forme d'un objet, et il est facile ici de faire une subsumption inexacte); mais cela n'ôte rien à la légitimité du droit qu'a le jugement de compter sur un assentiment universel, et qui revient seulement à déclarer le principe universellement valable. Quant aux difficultés et aux doutes qui peuvent naître sur l'exactitude de la subsumption d'un jugement sous ce principe, ils ne rendent pas plus douteuse la légitimité même du droit qu'a en général le Jugement esthétique de prétendre à l'universalité, et, par conséquent, le principe lui-même, qu'une subsomption défectueuse (quoique la chose soit plus rare et plus difficile) du Jugement logique sous son principe ne peut rendre douteux ce principe même, qui est objectif. Que si on demandait comment il est possible d'admettre *a priori* la nature comme un ensemble d'objets de goût, ce problème se rapporte à la téléologie, car il faudrait considérer comme une fin de la nature, essentiellement inhérente au concept que nous en avons, la production de formes finales pour

cette seconde condition, on appliquera inexactement à un cas particulier un droit qui nous donne une loi, mais cela ne détruit nullement ce droit en général.

notre Jugement. Mais l'exactitude de cette vue est encore très-douteuse, tandis que la réalité des beautés de la nature est une chose d'expérience.

§. XXXIX.

De la propriété qu'a une sensation de pouvoir être partagée.

Quand la sensation, comme élément réel de la perception, se rapporte à la connaissance, elle s'appelle sensation des sens; et on ne peut admettre que sa qualité spécifique puisse être généralement et uniformément partagée, qu'en attribuant à chacun un sens égal au nôtre; mais c'est ce qu'on ne peut supposer à l'égard d'aucune sensation des sens. Ainsi, celui à qui manque le sens de l'odorat ne peut partager l'espèce de sensation qui est propre à ce sens; et, quand le sens ne lui manquerait pas, je ne puis être sûr qu'il reçoive d'une fleur exactement la même sensation que vous ou moi. Mais la différence doit être bien plus grande encore entre les hommes relativement à ce qu'il peut y avoir d'*agréable* ou de *désagréable* dans la sensation d'un même objet des sens; et je ne puis exiger que chacun ressente le plaisir que je reçois de cette espèce d'objet. Comme le plaisir dont il s'agit ici entre dans l'esprit par le sens et qu'ainsi nous y sommes passifs, on peut l'appeler le plaisir de la *jouissance*.

Au contraire, la satisfaction que nous attachons au caractère moral d'une action n'est pas un plaisir de la jouissance, mais de la spontanéité et de sa conformité à l'idée de sa destination. Mais ce sentiment, qu'on appelle le sentiment moral, suppose des concepts; il ne révèle pas une libre finalité, mais une finalité conforme à des lois; par conséquent, il ne peut être universellement partagé que par le moyen de la raison, et si le plaisir peut être ici le même pour chacun, c'est que les concepts de la raison pratique peuvent être parfaitement déterminés.

Le plaisir lié au sublime de la nature, comme plaisir d'une contemplation *raisonnante* * prétend aussi au droit d'être universellement partagé; mais lui-même suppose déjà un autre sentiment, celui de notre destination supra-sensible, qui, si obscur qu'il soit, a un fondement moral. Mais je ne suis pas fondé à supposer que d'autres hommes auront nécessairement égard à ce sentiment, et qu'ils trouveront dans la contemplation de la grandeur sauvage de la nature une semblable satisfaction (qui n'a pas ici véritablement pour objet l'aspect de la nature, car cet aspect est plutôt effrayant). Et cependant, en considérant qu'en toute occasion favorable, on doit avoir en vue les principes de la

* *Vernünftelnden.*

moralité, je puis aussi attribuer à chacun cette satisfaction, mais seulement au moyen de la loi morale, laquelle de son côté est fondée sur des concepts de la raison.

Mais le plaisir du beau n'est ni un plaisir de la jouissance, ni celui d'une activité conforme à des lois, ni celui d'une contemplation raisonnant d'après des idées, mais un plaisir de simple réflexion. Sans avoir pour guide une fin ou un principe, il accompagne la commune appréhension d'un objet, telle qu'elle résulte du concours de l'imagination, en tant que faculté de l'intuition, et de l'entendement, en tant que faculté des concepts, au moyen d'une certaine application du Jugement, qu'exige aussi l'expérience la plus vulgaire : seulement, tandis que, dans ce dernier cas, le Jugement a pour but d'arriver à un concept objectif empirique, dans le premier (dans le jugement esthétique), il n'a d'autre but que de percevoir la concordance de la représentation avec l'activité harmonieuse de ces deux facultés de connaître s'exerçant en liberté, c'est-à-dire de sentir avec plaisir l'état intérieur occasionné par la représentation. Ce plaisir doit nécessairement reposer en chacun sur les mêmes conditions, puisque ce sont les conditions subjectives de la possibilité d'une connaissance en général, et que la concordance de ces deux facultés de connaître, qui est exigée pour le goût, doit être exigée aussi d'une intelligence ordi-

naire et saine, telle qu'on peut la supposer en chacun. C'est pourquoi celui qui porte un jugement de goût (si toutefois il ne se trompe pas intérieurement et qu'il ne prenne pas la matière pour la forme, l'attrait pour la beauté) peut attribuer à tout autre la finalité subjective, c'est-à-dire la satisfaction qu'il attache à l'objet, et considérer son sentiment comme devant être universellement partagé, et cela sans l'intermédiaire des concepts.

§. XL.

Du goût considéré comme une espèce de *sensus communis.*

On donne souvent au Jugement, en considérant moins sa réflexion que son résultat, le nom de sens, et l'on parle du sens de la vérité, du sens des convenances, du sens du juste, etc. On sait bien cependant, ou du moins on doit bien savoir que ce n'est pas dans un sens que ces concepts peuvent avoir leur siége, qu'un sens peut bien moins encore prétendre à des règles universelles, et que jamais une semblable représentation de la vérité, de la convenance, de la beauté ou de l'honnêteté ne nous viendrait à l'esprit, si nous ne pouvions nous élever, au-dessus des sens, à des facultés de connaître supérieures. *L'intelligence commune,* qui, entendue dans le sens d'intelligence saine (qui n'est pas encore cultivée), est regardée comme la moindre des choses qu'on puisse attendre de quiconque re-

vendique le nom d'homme, a donc aussi le bien mince honneur d'être décorée du nom de *sens commun* (*sensus communis*), et de telle sorte que sous le mot *commun* (non pas seulement dans la langue allemande où le mot *gemein* a réellement un double sens, mais aussi dans beaucoup d'autres), on entend ce qui est *vulgaire* (*vulgare*), [1] c'est-à-dire ce qu'on rencontre partout et dont la possession n'est pas un mérite ou un avantage.

Mais par *sensus communis* il faut entendre l'idée d'un sens commun à tous [2], c'est-à-dire d'une faculté de juger qui, dans sa réflexion, songe (*a priori*) à ce que doit être chez tous les autres le mode de représentation dont il s'agit, afin de comparer en quelque sorte son jugement avec toute la raison humaine, et d'échapper par là à une illusion qui, en nous faisant prendre pour objectives des conditions particulières et subjectives, aurait une funeste influence sur le jugement. Or, pour cela, il faut comparer son jugement aux jugements des autres, et plutôt encore à leurs jugements possibles qu'à leurs jugements réels, et se supposer à la place de chacun d'eux, en ayant soin seulement de faire abstrac-

[1] *Commun* a en français les deux sens que Kant attribue ici à *gemein*, mais nous avons de plus, pour exprimer l'un de ces deux sens, le mot *vulgaire*, dont l'équivalent manque à la langue allemande, ce qui oblige Kant à employer le mot latin *vulgare*, d'où vient notre mot français. J. B.

[2] *Gemeinschaftlichen sinnes*.

tion des limites qui restreignent accidentellement notre propre jugement, c'est-à-dire en écartant autant que possible ce qui dans le mode de représentation est matière, ou sensation, pour porter toute son attention sur les propriétés formelles de cette représentation ou de ce mode de représentation. Or cette opération de la réflexion paraîtra peut-être trop artificielle pour pouvoir être attribuée à ce qu'on appelle le sens *commun;* mais elle ne paraît ainsi que quand on l'exprime par des formules abstraites; il n'y a rien de plus naturel en soi que de faire abstraction de tout attrait et de toute émotion, quand on cherche un jugement qui puisse servir de règle universelle.

Voici des maximes de l'intelligence commune, qui ne font point partie, il est vrai, de la critique du goût, mais qui peuvent servir à l'explication de ses principes : 1° penser par soi-même; 2° penser en se mettant à la place d'autrui; 3° penser de manière à être toujours d'accord avec soi-même. La première est la maxime d'un esprit *libre de préjugés;* la seconde, celle d'un esprit *étendu;* la troisième, celle d'un esprit *conséquent*. La première maxime est celle d'une raison qui n'est jamais *passive*. La tendance à une raison passive, par conséquent à l'hétéronomie de la raison, s'appelle *préjugé ;* et le plus grand de tous est de se représenter la nature comme n'étant pas soumise à ces règles

que l'entendement lui donne nécessairement pour principe en vertu de sa propre loi, c'est-à-dire la *superstition* (1). La culture de l'esprit * nous délivre de la superstition, comme de tous les préjugés en général; mais la superstition est le préjugé par excellence (*in sensu eminenti*), car de l'aveuglement où elle nous jette, et qu'elle nous impose même comme une loi, résulte le besoin d'être guidé par d'autres, par conséquent la passivité de la raison. Quant à la seconde maxime, nous sommes d'ailleurs accoutumés à appeler étroit (*borné*, le contraire d'*étendu*) celui dont les talents ne sont pas bons à quelque chose de grand (surtout à quelque chose qui demande une grande force d'application). Mais il n'est pas question ici de la faculté de la connaissance; il ne s'agit que de la *manière de penser* ou de faire de la pensée un usage convenable; c'est par là qu'un homme, si faible que soit la capacité ou le degré auquel s'arrête la nature humaine, fait preuve d'un

(1) Il est aisé de voir que la culture de l'esprit est facile *in thesi*, mais difficile et longue à obtenir *in hypothesi*: car de ne pas laisser sa raison dans un état purement passif et de ne recevoir jamais de loi que de soi-même, c'est quelque chose de tout à fait facile pour l'homme qui ne veut pas s'écarter de sa fin essentielle et qui ne désire pas savoir ce qui est au-dessus de son entendement; mais comme il est difficile de résister à ce désir, et qu'il ne manquera jamais d'hommes qui promettront avec assurance de le satisfaire, la simple négative (à laquelle se borne la véritable culture de l'esprit) doit être très-difficile à conserver ou à établir dans l'esprit (surtout dans l'esprit public).

* *Aufklärung*.

esprit étendu, en sachant s'élever au-dessus des conditions particulières et subjectives du Jugement, auxquelles tant d'autres restent pour ainsi dire cramponnés, et en se plaçant, pour réfléchir sur son propre jugement, à un *point de vue universel* (qu'il ne peut déterminer qu'en se plaçant au point de vue d'autrui). La troisième maxime, celle qui veut que la pensée soit *conséquente* avec elle-même, est très-difficile à suivre, et on ne peut y parvenir que par l'union des deux premières et grâce à une habitude acquise par une longue pratique de ces maximes. On peut dire que la première de ces maximes est celle de l'entendement; la seconde, celle du Jugement; la troisième, celle de la raison. —

Je reprends le fil interrompu par cet épisode, et je dis que l'expression de sens commun (*sensus communis*) [1] convient mieux au goût qu'à l'intelligence commune, au Jugement esthétique qu'au Jugement intellectuel, si on veut entendre par le mot sens un effet de la simple réflexion sur l'esprit, car alors on entend par sens le sentiment du plaisir. On pourrait même définir le goût la faculté de juger de ce qui rend propre à être universellement partagé le sentiment lié, sans le secours d'aucun concept, à une représentation donnée.

[1] On pourrait désigner le goût par *sensus communis æstheticus*, l'intelligence commune par *sensus communis logicus*.

L'aptitude qu'ont les hommes à se communiquer leurs pensées exige aussi une certaine relation de l'imagination et de l'entendement, d'après laquelle on joigne aux concepts des intuitions et à celles-ci des concepts, de manière à former une connaissance; mais alors la concordance de ces deux facultés de l'esprit a un caractère *légal*; elle dépend de concepts déterminés. Ce n'est que quand l'imagination en liberté éveille l'entendement et que celui-ci, sans le secours des concepts, donne de la régularité au jeu de l'imagination, c'est alors seulement que la représentation est partagée, non comme pensée, mais comme sentiment intérieur d'un état harmonieux de l'esprit.

Le goût est donc la faculté de juger *a priori* propres à être partagés les sentiments liés à une représentation donnée (sans l'intermédiaire d'un concept).

Si l'on pouvait admettre que la seule propriété qu'a notre sentiment de pouvoir être universellement partagé renferme déjà en soi un intérêt pour nous (qu'on n'a pas le droit de conclure de la nature d'un jugement purement réfléchissant), on pourrait s'expliquer pourquoi le sentiment dans le jugement de goût est attribué à chacun pour ainsi dire comme un devoir.

§. XLI.

De l'intérêt empirique du beau.

Nous avons suffisamment établi plus haut que le jugement de goût, par lequel une chose est déclarée belle, ne doit avoir aucun intérêt pour *motif*. Mais il ne suit pas de là que, ce jugement une fois porté comme jugement esthétique pur, aucun intérêt ne puisse y être lié. Toutefois ce lien ne pourra jamais être qu'indirect, c'est-à-dire qu'il faut d'abord se représenter le goût comme lié à quelque autre chose, pour pouvoir joindre à la satisfaction que donne la simple réflexion sur un objet *un plaisir qui s'attache à l'existence* de cet objet (car c'est en cela que consiste tout intérêt). En effet on peut appliquer ici au jugement esthétique ce qu'on dit dans le jugement de connaissance (des choses en général) *a posse ad esse non valet consequentia*. Or cette autre chose ne peut être que quelque chose d'empirique, à savoir une inclination propre à la nature humaine, ou quelque chose d'intellectuel, comme la propriété qu'a la volonté de pouvoir être déterminée *a priori* par la raison : deux choses qui attachent une satisfaction à l'existence d'un objet, et peuvent ainsi communiquer un intérêt à ce qui a déjà plu par soi-même et indépendamment de tout intérêt.

Empiriquement le beau n'a d'intérêt que dans

la *société*; et si on regarde comme naturel à l'homme le penchant à la société, et la *sociabilité* comme une qualité nécessaire aux besoins de l'homme, créature destinée à la vie de société, et par conséquent comme une qualité inhérente à l'humanité, alors il est impossible de ne pas considérer le goût comme une faculté de juger des choses sur lesquelles on peut voir son *sentiment* partagé par tous les autres, et par conséquent comme un moyen de satisfaire l'inclination naturelle de chacun.

Un homme relégué dans une île déserte ne songerait pas à orner sa cabane ou à se parer lui-même; il ne s'aviserait pas de chercher des fleurs, encore moins d'en planter pour cela; ce n'est qu'en société qu'il lui vient à l'esprit qu'il n'est pas seulement un homme, mais un homme distingué dans son espèce (ce qui est le commencement de la civilisation). Car c'est ainsi qu'on juge celui qui se montre enclin et apte à communiquer son plaisir à d'autres et qui ne reçoit pas de contentement d'un objet, s'il est seul à le sentir. En outre, chacun attend et exige de chacun qu'il ait égard à ce besoin qui veut que le sentiment soit universellement partagé, et qui semble venir d'un pacte originaire dicté par l'humanité même. Ainsi, sans doute, la société a donné de l'importance et un grand intérêt d'abord à des choses qui n'étaient que de simples attraits, comme à des couleurs dont on se peignait (au rou-

cou chez les Caraïbes, ou au cinabre chez les Iroquois), ou à des fleurs, à des coquillages, à des plumes d'oiseaux ; puis aussi, avec le temps, à de belles formes (dans les canots, par exemple, dans les habits, etc.), qui par elles-mêmes ne procurent aucune jouissance; jusqu'à ce qu'enfin la civilisation, parvenue à son plus haut degré, en cultivant le penchant à la société, fît aux hommes une loi de n'accorder de prix aux sensations qu'autant qu'elles peuvent être universellement partagées. Dès lors, quoique le plaisir que chacun trouve dans un objet soit faible et n'ait pas par lui-même un grand intérêt, cependant l'idée qu'il peut être universellement partagé étend presque infiniment sa valeur.

Mais cet intérêt indirect qu'attache au beau le penchant à la société, et qui est par conséquent empirique, n'est ici d'aucune importance pour nous, car nous n'avons à nous occuper que de ce qui peut avoir un rapport *a priori*, même indirect, avec le jugement de goût. En effet, si nous pouvions découvrir quelque intérêt de cette nature lié à la beauté, le goût fournirait à notre faculté de juger une transition pour passer de la jouissance sensible au sentiment moral ; et par là, non-seulement on serait conduit à traiter le goût d'une manière plus convenable, mais on obtiendrait aussi un anneau intermédiaire dans la chaîne des facultés humaines *a priori*, d'où doit dériver toute lé-

gislation. Tout ce qu'on peut dire de l'intérêt empirique qui s'attache aux objets du goût et au goût lui-même, c'est que, comme le goût sert l'inclination, quelque cultivée qu'elle soit, cet intérêt peut se confondre avec toutes les inclinations et toutes les passions dont le développement trouve dans la société toute la variété dont elles sont capables et atteint son plus haut degré, et que l'intérêt du beau, quand il n'a pas d'autre principe, ne peut fournir qu'un passage douteux de l'agréable au bien. Mais ne peut-on pas, en considérant le goût dans sa pureté, y trouver ce passage; c'est ce qu'il convient de rechercher.

§. XLII.

De l'intérêt intellectuel du beau.

Il faut rendre hommage aux excellentes intentions de ceux qui, voulant rapporter à la fin dernière de l'humanité, c'est-à-dire au bien moral, toutes les occupations auxquelles les hommes sont poussés par les dispositions intérieures de leur nature, ont regardé comme un signe d'un bon caractère moral de prendre un intérêt au beau en général. Mais d'autres leur ont opposé, non sans raison, l'exemple des virtuoses du goût, qui sont ordinairement vains, fantasques, livrés aux passions dé-

sastreuses, et qui auraient peut-être moins de droit que personne à se croire supérieurs aux autres par leur attachement aux principes moraux; et par conséquent il semble que le sentiment du beau n'est pas seulement (comme il l'est en effet) spécifiquement différent du sentiment moral, mais aussi que l'intérêt qu'on y peut attacher s'accorde difficilement avec l'intérêt moral, et qu'il n'y a point entre eux d'affinité intérieure.

Or j'accorde volontiers que l'intérêt qu'on attache au *beau de l'art;* par où j'entends aussi l'usage artificiel qu'on peut faire des beautés de la nature, en s'en servant comme d'ornement, par conséquent dans un but de vanité, ne prouve pas un esprit attaché ou seulement porté au bien moral. Mais je soutiens aussi que prendre un *intérêt immédiat* à la beauté de la *nature* (ne pas seulement avoir du goût pour en juger), c'est toujours le signe d'une bonne âme; et que, si cet intérêt est habituel et qu'il se lie volontiers à la contemplation de la nature, il annonce au moins une disposition d'esprit favorable au sentiment moral. Mais il faut bien se rappeler que je ne parle proprement ici que des belles *formes* de la nature, et que je mets de côté les *attraits* qu'elle y joint ordinairement avec tant de profusion, parce que l'intérêt qui s'y attache est, il est vrai, immédiat, mais cependant empirique.

Celui qui contemple solitairement (et sans avoir pour but de communiquer ses remarques à d'autres) la beauté d'une fleur sauvage, d'un oiseau, d'un insecte, ou de quelque autre chose semblable, pour l'admirer et l'aimer, et qui regretterait de ne pas trouver cette chose dans la nature, quand même elle lui porterait quelque dommage, et indépendamment de tous les avantages qu'il en peut retirer, celui-là attache à la beauté de la nature un intérêt immédiat et intellectuel. Ce n'est plus seulement la production de la nature qui lui plaît par sa forme, mais aussi l'existence de cette production, sans qu'aucun attrait sensible y entre ou que lui-même y attache quelque fin.

Remarquons que, si on trompait secrètement cet amateur du beau, en plantant dans la terre des fleurs artificielles (imitant parfaitement les fleurs naturelles), ou en plaçant sur les branches des arbres des oiseaux artistement sculptés, et qu'on lui découvrît ensuite la ruse, cet intérêt immédiat qu'il prenait d'abord à ces objets disparaîtrait bientôt, et ferait peut-être place à un autre, à un intérêt de vanité, c'est-à-dire au désir d'en orner sa chambre pour en faire montre. Il faut qu'en voyant une beauté de la nature nous ayons la pensée que c'est la nature même qui l'a produite, et c'est seulement sur cette pensée que se fonde l'intérêt immédiat qu'on y prend. Sinon, il n'y aura

plus ou qu'un simple jugement de goût dépouillé de tout intérêt, ou qu'un jugement lié à un intérêt médiat, c'est-à-dire venant de la société; et cette dernière espèce d'intérêt ne fournit aucun signe certain de dispositions moralement bonnes.

Cet avantage qu'a la beauté naturelle sur la beauté artistique d'exciter seule un intérêt immédiat, quoiqu'elle puisse être aisément surpassée par celle-ci, quant à la forme, cet avantage s'accorde avec l'esprit épuré et solide de tous les hommes qui ont cultivé leur sentiment moral. Qu'un homme, ayant assez de goût pour apprécier les productions des beaux-arts avec l'exactitude et la finesse la plus grande, quitte sans regret la chambre où brillent ces beautés qui satisfont la vanité et le besoin des plaisirs de la société, et qu'il cherche la beauté de la nature pour y trouver comme une volupté qui soutienne son esprit dans cette voie dont on ne peut jamais toucher le terme; nous considérerons cette préférence avec respect, nous supposerons à cet homme une belle âme, que nous n'attribuerons pas à un connaisseur ou à un amateur, parce qu'il éprouve de l'intérêt pour les objets de l'art. — Quelle est donc la différence de ces appréciations si diverses de deux espèces d'objets qui dans le simple jugement de goût se disputeraient à peine la supériorité?

Nous avons une faculté de juger purement es-

thétique, c'est-à-dire une faculté de juger des formes sans concepts, et de trouver dans le seul jugement que nous en portons une satisfaction dont nous faisons en même temps une règle pour chacun, sans que ce jugement se fonde sur un intérêt ni en produise aucun. — D'un autre côté, nous avons aussi une faculté de juger intellectuelle, qui détermine pour les simples formes des maximes pratiques (en tant qu'elles sont propres à fonder par elles-mêmes une législation universelle) une satisfaction *a priori*, dont nous faisons une loi pour chacun, et qui ne se fonde sur aucun intérêt, mais *en produit un*. Le plaisir est, dans le premier jugement, celui du goût; dans le second, celui du sentiment moral.

Mais la raison intéresse aussi par cela même que les idées (pour lesquelles elle produit dans le sentiment moral un intérêt immédiat) ont aussi une réalité objective, c'est-à-dire par cela que la nature révèle, par quelque trace au moins ou par quelque signe, un principe qui nous autorise à admettre une concordance régulière entre ses productions et la satisfaction que nous sommes capables d'éprouver indépendamment de tout intérêt (et que nous reconnaissons *a priori* comme une loi pour chacun, sans pouvoir la fonder sur des preuves). La raison doit donc prendre un intérêt à toute manifestation de la nature qui réa-

lise un semblable accord; par conséquent l'esprit ne peut pas réfléchir sur la *beauté* de la nature, sans s'y trouver en même temps intéressé. Or cet intérêt est moral par alliance; et celui qui prend de l'intérêt à la beauté de la *nature* ne le peut faire qu'à la condition d'avoir déjà su attacher un solide intérêt au bien moral. On a donc raison de supposer au moins de bonnes dispositions morales en celui que la beauté de la nature intéresse immédiatement.

On dira que cette interprétation des jugements esthétiques, qui leur suppose une parenté avec le sentiment moral, paraît trop raffinée pour qu'on puisse la regarder comme la véritable explication du langage symbolique que la nature nous parle dans ses belles formes. Mais d'abord cet intérêt immédiat qui s'attache au beau de la nature n'est réellement pas commun; il n'est propre qu'à ceux dont l'esprit ou a déjà été cultivé pour le beau, ou est éminemment propre à recevoir cette culture; chez ceux-là l'analogie qui existe entre le pur jugement de goût, qui, sans dépendre d'aucun intérêt, nous fait éprouver une satisfaction et la représente en même temps *a priori* comme convenant à l'humanité en général, et le jugement moral, qui arrive au même résultat par des concepts, même sans le secours d'une réflexion claire, subtile et préméditée, cette analogie communique à l'objet du premier

jugement un intérêt immédiat, égal à celui de l'objet du second : seulement tandis que celui-là est libre, celui-ci est fondé sur des lois objectives. Ajoutez à cela l'admiration de ces belles productions de la nature où celle-ci se montre artiste, non par l'effet du hasard, mais comme avec intention, suivant une ordonnance régulière, et nous révèle une finalité dont nous ne trouvons le but nulle part au dehors, en sorte que nous le cherchons naturellement en nous-mêmes, dans le but final de notre existence, à savoir dans la destination morale (la recherche du principe de la possibilité de cette finalité de la nature se présentera dans la téléologie).

Il est facile de montrer que la satisfaction attachée aux beaux-arts n'est pas liée à un intérêt immédiat, comme celle qui s'attache à la belle nature. En effet, ou bien une œuvre d'art est une imitation de la nature, qui va jusqu'à faire illusion, et alors elle produit le même effet qu'une beauté naturelle (puisqu'on la prend pour telle) ; ou bien elle a visiblement pour but de nous satisfaire, et alors la satisfaction qui s'attacherait à cette œuvre serait à la vérité produite immédiatement par le goût, mais il n'y aurait pas d'autre intérêt que celui qu'on attacherait médiatement à la cause même ou au principe de cette œuvre, c'est-à-dire à un art, qui ne peut intéresser que par son but, jamais par lui-même. On dira peut-être que c'est

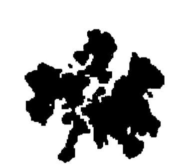


aussi le cas des objets de la nature qui ne nous intéressent par leur beauté qu'autant que nous lui associons une idée morale; mais ce ne sont pas ces objets mêmes qui intéressent immédiatement, c'est la qualité qu'a la nature d'être propre à une association de ce genre, et qui lui appartient essentiellement.

Les attraits qu'on trouve dans la belle nature, et qui y sont si souvent fondus, pour ainsi dire, avec les belles formes, appartiennent ou aux modifications de la lumière (qui forment le coloris), ou aux modifications du son (qui forment les tons). Ce sont là en effet les seules sensations qui n'occasionnent pas seulement un sentiment des sens, mais encore une réflexion sur la forme de ces modifications des sens, et qui contiennent ainsi comme un langage qui nous met en communication avec la nature et paraît avoir un sens supérieur. Ainsi la couleur blanche du lis semble disposer l'âme aux idées d'innocence, et si on suit l'ordre des sept couleurs depuis le rouge jusqu'au violet, on y trouve le symbole des idées, 1° de la sublimité, 2° de la hardiesse, 3° de la candeur, 4° de l'affabilité, 5° de la modestie, 6° de la constance, et 7° de la tendresse. Le chant des oiseaux annonce la gaieté et le contentement de l'existence. Du moins interprétons-nous ainsi la nature, que ce soit là ou non son but. Mais cet intérêt que nous prenons ici à la beauté ne s'adresse qu'à la beauté de la nature; il disparaît dès qu'on remar-



que qu'on s'est trompé et que ce qui l'excitait n'était que de l'art, à tel point que le goût n'y peut plus rien trouver de beau ni la vue rien d'attrayant. Il n'y a rien que les poètes aient plus vanté, aient trouvé plus enchanteur que le chant d'un rossignol qui se fait entendre dans un bocage solitaire, pendant le calme d'une soirée d'été, à la douce clarté de la lune. Cependant, si quelque plaisant, pour amuser ses convives, les conduit, sous prétexte de leur faire respirer l'air des champs, près d'un bosquet où il n'y a pas de chanteur de cette espèce, mais où il a fait cacher un enfant malin qui sait parfaitement imiter le chant de cet oiseau (avec un roseau ou un jonc), aussitôt qu'on s'apercevra de la ruse, personne ne pourra plus écouter ce chant qu'on regardait un instant auparavant comme si ravissant; et il en est de même du chant de tous les autres oiseaux. Il n'y a que la nature, ou ce que nous prenons pour la nature, qui puisse nous faire attacher au beau un intérêt immédiat; et cela est vrai à plus forte raison quand nous voulons exiger des autres cet intérêt, comme il arrive en effet lorsque nous tenons pour grossiers et sans élévation ces hommes qui n'ont pas le *sentiment* de la belle nature (car nous nommons ainsi la capacité qui nous fait trouver un intérêt dans la contemplation de la nature), et qui à table ne songent qu'à la jouissance des sens.



§. XLIII.

De l'art en général.

I. L'*art* se distingue de la *nature* comme faire (*facere*) se distingue d'agir (*agere*), et il y a entre une production de l'art et une production de la nature la différence d'une *œuvre* (*opus*) à un effet (*effectus*).

On ne devrait appliquer proprement le nom d'art qu'aux choses produites avec liberté, c'est-à-dire avec une volonté qui prend la raison pour principe de ses actions. En effet, quoiqu'on aime à appeler œuvres d'art les productions des abeilles (les rayons de cire régulièrement construits), on ne parle ainsi que par analogie; car dès qu'on s'est aperçu que leur travail n'est point fondé sur une réflexion qui leur soit propre, on dit que c'est une production de leur nature (de l'instinct) et on en renvoie l'art à leur créateur.

Lorsqu'en fouillant dans un marais on trouve, comme il arrive quelquefois, un morceau de bois taillé, on ne dit pas que c'est une production de la nature, mais de l'art; la cause efficiente de cette production a conçu une fin à laquelle cet objet doit sa forme. D'ailleurs on reconnaît aussi de l'art dans toutes les choses qui sont telles que leur cause, avant de les produire, en a dû avoir la représenta-



tion, (comme il arrive chez les abeilles), sans pourtant les *concevoir* comme effets ; mais quand on nomme simplement une chose œuvre d'art, pour la distinguer d'un effet de la nature, on entend toujours par là une œuvre des hommes.

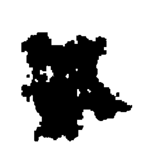
2. L'*art*, en tant qu'habileté de l'homme, se distingue aussi de la *science* (comme *pouvoir* de *savoir*), comme la faculté pratique de la faculté théorique, comme le technique de la théorie (comme, par exemple, l'arpentage de la géométrie). Et ainsi une chose qu'on *peut* faire, dès qu'on *sait* ce qu'il faut faire et que l'on connaît suffisamment le moyen à employer pour arriver à l'effet désiré, n'est pas précisément de l'art. Il ne faut chercher l'art que là où la connaissance parfaite d'une chose ne nous donne pas en même temps l'habileté nécessaire pour la faire. *Camper* décrit très-exactement la manière de faire un bon soulier, mais lui-même assurément n'eût pu en faire un [1].

3. L'*art* se distingue aussi du *métier ;* le premier est appelé *libéral*, le second peut être appelé *mercenaire.* On ne considère l'art que comme un jeu,

[1] Dans mon pays, un homme du peuple à qui on propose un problème comme celui de l'œuf de Colomb, dit que *ce n'est pas de l'art, mais de la science ;* ce qui veut dire que quand on *sait* la chose, on la *peut ;* et il parle de la même manière du prétendu art du joueur de gobelets. Il n'hésitera pas au contraire à appeler art l'adresse du danseur de corde.



c'est-à-dire comme une occupation agréable par elle-même, et on ne lui attribue pas d'autre fin; mais on regarde le métier comme un travail, c'est-à-dire comme une occupation désagréable par elle-même (pénible), qui n'attire que par le résultat qu'elle promet (par exemple, par l'appât du gain), et qui par conséquent renferme une sorte de contrainte. Doit-on dans la hiérarchie des professions ranger les horlogers parmi les artistes et les forgerons, au contraire, parmi les artisans? Pour répondre à cette question, il faut un autre moyen d'appréciation que celui que nous prenons ici, c'est-à-dire qu'il faut considérer la proportion des talents exigés dans l'une et dans l'autre de ces professions. En outre, dans ce qu'on appelle les sept arts libéraux, n'y en a-t-il pas quelques-uns qui doivent être rapportés à la science et d'autres qui doivent être rapprochés du métier? C'est une question dont je ne veux pas parler ici. Mais ce qu'il y a de certain, c'est que dans tous les arts il y a quelque chose de forcé, ou, comme on dit, un *mécanisme*, sans lequel l'*esprit*, qui doit être *libre* dans l'art, et qui seul anime l'œuvre, ne pourrait recevoir un corps et s'évaporerait tout entier (par exemple, dans la poésie, la correction et la richesse du langage, ainsi que la prosodie et la mesure). Il est bon de faire cette remarque dans un temps où certains pédagogues croient



rendre le plus grand service aux arts libéraux en écartant de ces arts toute espèce de contrainte, et en changeant le travail en pur jeu.

§. XLIV.

Des Beaux-Arts.

Il n'y a pas de science du beau, mais seulement une critique du beau ; de même, il n'y a pas de belles sciences, mais seulement des beaux arts. En effet, en premier lieu, s'il y avait une science du beau, on déciderait scientifiquement, c'est-à-dire par des arguments, si une chose doit être ou non tenue pour belle ; et alors le jugement sur la beauté, rentrant dans la sphère de la science, ne serait plus un jugement de goût. Et, en second lieu, une science qui, comme telle, doit être belle, est un non-sens. Car si on lui demandait à titre de science des principes et des preuves, on nous répondrait par de *bons mots**.— Ce qui a sans doute donné lieu à l'expression usitée de *belles sciences*, c'est qu'on a fort bien remarqué que les beaux-arts pour atteindre toute leur perfection, exigeaient beaucoup de science, par exemple, la connaissance des langues anciennes, la lecture assidue des auteurs regardés comme classiques, l'histoire, la connais-

* Cette expression est citée en français par Kant. J. B.

sance des antiquités, etc.; et c'est parce que ces sciences historiques doivent nécessairement servir de préparation et de fondement aux beaux-arts, et aussi parce qu'on y a compris la connaissance même des productions des beaux-arts (de l'éloquence et de la poésie) que par une sorte de transposition on les a appelées elles-mêmes de belles sciences.

Lorsque l'art, se conformant à la *connaissance* d'un objet possible, se borne à faire, pour le réaliser, tout ce qui est nécessaire, il est *mécanique*; mais s'il a pour fin immédiate le sentiment du plaisir, il est *esthétique*. L'art esthétique comprend les arts *agréables* et les *beaux-arts*, suivant qu'il a pour but d'associer le plaisir aux représentations en tant que simples *sensations*, ou en tant qu'*espèces de connaissance*.

Les arts agréables sont ceux qui n'ont d'autre fin que la jouissance; tels sont tous ces attraits qui peuvent charmer une société à table, comme de raconter d'une manière amusante, d'engager la société dans une conversation pleine d'abandon et de vivacité, de la monter par la plaisanterie et le rire à un certain ton de gaieté, où l'on peut dire en quelque sorte tout ce qui vient à la bouche, et où personne ne veut avoir à répondre de ce qu'il dit, parce qu'on ne songe qu'à nourrir l'entretien du moment, et non à fournir une matière durable à la réflexion et à la discussion. (Il faut aussi rapporter

à cette espèce d'arts celui du service de la table, ou même la musique dont on accompagne les grands repas, qui n'a d'autre but que d'entretenir les esprits par des sons agréables sur le ton de la gaieté, et qui permet aux voisins de converser librement entre eux, sans que personne fasse la moindre attention à la composition de cette musique). Rangeons aussi dans la même classe tous les jeux qui n'offrent pas d'autre intérêt que de faire passer le temps.

Les beaux-arts au contraire sont des espèces de représentations qui ont leur fin en elles-mêmes, et qui, sans autre but, favorisent pourtant la culture des facultés de l'esprit dans leur rapport avec la vie sociale.

La propriété qu'a un plaisir de pouvoir être universellement partagé suppose que ce plaisir n'est pas un plaisir de jouissance, dérivé de la pure sensation, mais de réflexion ; et ainsi les arts esthétiques, en tant que beaux-arts, ont pour règle le jugement réfléchissant et non la sensation.

§. XLV.

Les Beaux-Arts doivent faire l'effet de la nature.

Devant une production des beaux-arts il faut que nous ayons la conscience que c'est une production de l'art et non de la nature, mais il faut aussi que

la finalité de la forme de cette production paraisse aussi indépendante de toute contrainte de règles arbitraires que si elle était simplement une production de la nature. C'est sur ce sentiment du jeu libre, mais harmonieux, de nos facultés de connaître que repose ce plaisir qui seul peut être universellement partagé, sans pourtant s'appuyer sur des concepts. Nous avons vu que la nature était belle quand elle faisait l'effet de l'art; l'art à son tour ne peut être appelé beau que si, quoique nous ayons conscience que c'est de l'art, il nous fait l'effet de la nature.

Qu'il s'agisse de la nature ou de l'art, nous pouvons dire généralement que *cela est beau qui plaît uniquement dans le jugement que nous en portons* (non dans la sensation ni au moyen d'un concept). Or l'art a toujours un dessein déterminé de produire quelque chose. Mais s'il ne s'agissait là que d'une simple sensation (quelque chose de purement subjectif) qui dût être accompagnée de plaisir, cette production ne plairait dans le jugement qu'au moyen d'une sensation des sens. D'un autre côté, si le dessein concernait la production d'un objet déterminé, l'objet produit par l'art ne plairait qu'au moyen de concepts. Dans les deux cas, l'art ne plairait pas *uniquement dans le jugement*, c'est-à-dire il ne plairait pas comme beau, mais comme mécanique.

Ainsi la finalité d'une production dans les beaux-

arts, quoiqu'elle ait un dessein, ne doit pas le laisser paraître, c'est-à-dire que les beaux-arts doivent *faire l'effet* de la nature, bien qu'on ait conscience que ce sont des arts. Or une production de l'art fait l'effet de la nature quand on trouve que les règles, d'après lesquelles seules cette production peut être ce qu'elle doit être, ont été exactement observées, mais qu'elle ne laisse point paraître l'effort, qu'elle ne trahit pas la forme de l'école et ne rappelle pas de quelque manière que la règle était sous les yeux de l'artiste, et qu'elle enchaînait les facultés de son esprit.

§. XLVI.

Les Beaux-Arts sont des arts du génie.

Le *génie* est le talent (don naturel) qui donne à l'art sa règle. Comme le talent ou le pouvoir créateur que possède l'artiste est inné, et qu'il appartient ainsi à la nature, on pourrait dire aussi que le génie est la qualité innée de l'esprit (*ingenium*) *par laquelle* la nature donne la règle à l'art.

Quoi qu'il en soit de cette définition, qu'elle soit arbitraire ou qu'elle soit conforme ou non au concept qu'on a coutume d'associer au mot *génie* (ce que nous examinerons dans le paragraphe suivant), toujours peut-on prouver d'avance que, d'après le

sens adopté ici, les beaux-arts doivent nécessairement être considérés comme des arts du *génie.*

En effet tout art suppose des règles au moyen desquelles une production artistique est représentée comme possible. Mais le concept des beaux-arts ne permet pas que le jugement porté sur la beauté de leurs productions soit dérivé de quelque règle qui ait pour principe un *concept,* et qui, par conséquent, nous apprenne comment la chose est possible. Ainsi les beaux-arts ne peuvent pas trouver eux-mêmes la règle qu'ils doivent suivre dans leurs productions. Or, comme sans règle antérieure une production ne peut recevoir le nom d'art, il faut que la nature donne la règle à l'art dans le sujet (et cela par l'harmonie de ses facultés), c'est-à-dire que les beaux-arts ne sont possibles que comme productions du génie.

Il est facile maintenant de comprendre ce qui suit : 1° Le génie est le *talent* de produire ce dont on ne peut donner de règle déterminée, et non pas l'habileté qu'on peut montrer en faisant ce qu'on peut apprendre suivant une règle; par conséquent, l'*originalité* est sa première qualité. 2° Comme il peut y avoir des extravagances originales, ses productions doivent être des modèles, elles doivent être *exemplaires,* et par conséquent originales elles-mêmes; elles doivent pouvoir être proposées à l'imitation, c'est-à-dire servir de mesure ou de règle d'ap-

préciation. 3° Il ne peut lui-même décrire ou montrer scientifiquement comment il accomplit ses productions, mais il donne la règle par une inspiration de la nature, et ainsi l'auteur d'une production, en étant redevable à son génie, ne sait pas lui-même comment les idées s'en trouvent en lui; il n'est pas en son pouvoir d'en former de semblables à son gré et méthodiquement, et de communiquer aux autres des préceptes qui les mettent en état d'accomplir de semblables productions. (C'est pour cela sans doute que le mot génie a été tiré du mot *genius*, qui signifie l'esprit particulier qui a été donné à un homme à sa naissance, qui le protége, le dirige et lui inspire des idées originales.) 4° La nature par le génie ne donne pas de règle à la science, mais à l'art, et encore ne faut-il appliquer cela qu'aux beaux-arts.

§. XLVII.

Explication et confirmation de la précédente définition du génie.

Tout le monde s'accorde à reconnaître que le génie est tout à fait opposé à l'*esprit d'imitation*. Or, comme apprendre n'est pas autre chose qu'imiter, la plus grande capacité, la plus grande facilité à apprendre ne peut, comme telle, passer pour du génie. Bien plus, pour être appelé génie, il ne suffit pas de penser et de méditer par soi-même et de ne pas se borner à comprendre ce que d'autres

ont pensé, il ne suffit pas même de faire des découvertes dans l'art et dans la science, et d'être ce qu'on appelle une *forte tête* (par opposition à ces esprits qui ne savent qu'apprendre et imiter, et qu'on appelle des perroquets)*: c'est que ce qu'on trouve ainsi, on aurait *pu* l'apprendre, qu'on y arrive par des règles en suivant le chemin naturel de la spéculation et de la réflexion, et que cela ne se distingue pas spécifiquement de ce qu'on peut acquérir par l'étude et au moyen de l'imitation. Ainsi tout ce que *Newton* a exposé dans son immortel ouvrage des principes de la philosophie naturelle, quelque forte tête qu'il ait fallu pour trouver de telles choses, on peut l'apprendre; mais on n'apprend pas à composer de beaux vers, si détaillés que soient les préceptes de la poésie, et si excellents qu'en soient les modèles. La raison en est que Newton pouvait, non-seulement pour lui-même, mais pour tout le monde, rendre pour ainsi dire visibles et marquer pour ses successeurs tous les pas qu'il eût à faire depuis les premiers éléments de la géométrie jusqu'à ses grandes et profondes découvertes, tandis qu'un *Homère* ou un *Wieland* ne peut montrer comment ses idées, si riches par l'imagi-

* Il y a dans le texte *Pinsel*, qui au propre signifie *pinceau*. L'équivalent que j'emploie, faute d'une expression plus littérale, traduit assez exactement l'idée que Kant veut exprimer ici par ce mot. J. B.

nation et en même temps si pleines par la pensée, ont pu tomber et s'accorder dans sa tête, car il ne le sait pas lui-même, et, par conséquent, il ne peut l'apprendre aux autres. Le plus grand inventeur, en fait de science, ne diffère donc que par le degré du plus laborieux imitateur, mais il diffère spécifiquement de celui que la nature a doué pour les beaux-arts. Ce n'est pas que nous voulions abaisser ici ces grands hommes, auxquels le génie humain doit tant de reconnaissance, devant ces favoris de la nature qu'on appelle des artistes. Comme les premiers sont destinés par leur talent à concourir au perfectionnement sans cesse croissant des connaissances et de tous les avantages qui en dépendent, ainsi qu'à l'instruction du genre humain, ils ont en cela une grande supériorité sur eux. En effet l'art n'est pas comme la science, il s'arrête quelque part, car il a des limites qu'il ne peut dépasser, et ces limites ont été sans doute atteintes depuis longtemps et ne peuvent plus être reculées; en outre, l'habileté qui fait le génie de l'artiste, il ne peut la communiquer, il l'a reçue immédiatement de la main de la nature et elle meurt avec lui, jusqu'à ce que la nature en produise un autre aussi heureusement doué, et qui n'a besoin que d'un exemple pour exercer son talent à son tour.

Si la règle de l'art (des beaux-arts) est un don naturel, de quelle espèce est donc cette règle? Elle

ne peut être réduite en formule et servir de précepte, car, autrement, le jugement sur le beau pourrait être déterminé d'après des concepts; mais il faut l'abstraire de l'effet, c'est-à-dire de la production, sur laquelle d'autres peuvent essayer leur propre talent, en s'en servant comme d'un modèle à imiter et non à copier. Comment cela est-il possible? Il est difficile de l'expliquer. Les idées de l'artiste excitent des idées semblables dans son élève, si la nature l'a doué des mêmes facultés dans la même proportion. Les modèles des beaux-arts sont donc les seuls moyens qui puissent transmettre l'art à la postérité; de simples descriptions ne pourraient avoir le même résultat, surtout relativement aux arts de la parole, et dans cette espèce d'arts, on ne tient pour classiques que les modèles puisés dans les langues anciennes et devenues des langues savantes.

Quoiqu'il y ait une grande différence entre les arts mécaniques et les beaux-arts, les premiers n'exigeant pas autre chose que de l'application et de l'étude, les autres demandant du génie, tous les beaux-arts sans exception renferment quelque chose de mécanique qu'on peut comprendre et suivre au moyen des règles, et supposent par conséquent, comme condition essentielle, quelque chose qui tient de l'école. Car on s'y propose un but, sinon il n'y aurait plus production de l'art, mais pur

effet du hasard. Or, pour mettre en œuvre ce qu'on se propose de faire, il faut des règles déterminées, auxquelles on ne peut se soustraire. Mais, comme l'originalité du talent est un des caractères essentiels (je ne dis pas le seul) du génie, on voit de pauvres esprits qui croient faire preuve d'un brillant génie, en se débarrassant de la contrainte des règles, et qui s'imaginent qu'on fait meilleure figure sur un cheval fougueux que sur un cheval dompté. Le génie se borne à fournir une riche *matière* aux productions des beaux-arts; pour travailler cette matière et lui donner une *forme*, il faut un talent formé par l'école et capable d'en faire un usage que puisse approuver le Jugement. Mais c'est quelque chose de tout à fait ridicule qu'un homme qui parle et décide comme un génie dans les choses qui exigent de la part de la raison les investigations les plus laborieuses, et je ne sais lequel prête le plus à rire, du charlatan qui répand autour de lui une fumée où l'on ne peut distinguer clairement les objets, mais où l'on en imagine d'autant plus, ou du public qui croit naïvement que s'il ne peut discerner et comprendre clairement la meilleur partie de ce qu'on lui présente, c'est qu'on lui offre en abondance de nouvelles vérités, tandis qu'il traite de ravaudage tout travail détaillé (qui établit de justes définitions et entreprend un examen méthodique des principes).

§. XLVIII.

Du rapport du génie avec le goût.

Pour *juger* des objets beaux comme tels, il faut du *goût*; mais dans les beaux-arts, c'est-à-dire, pour *produire* de belles choses, il faut du *génie*.

Si l'on considère le génie comme un talent pour les beaux-arts (ce qui est la signification propre du mot), et que sous ce point de vue on veuille le décomposer dans les facultés qui doivent y concourir, il est nécessaire de déterminer auparavant d'une manière exacte la différence qui existe entre la beauté naturelle, dont l'appréciation ne demande que du goût, et la beauté artistique, dont la possibilité (qu'il faut aussi avoir en vue dans l'appréciation d'un objet d'art) exige du génie.

Une beauté naturelle est une *chose belle*; la beauté artistique est une *belle représentation* d'une chose.

Pour juger une beauté naturelle comme telle, je n'ai pas besoin d'avoir préalablement un concept de ce que doit être la chose, c'est-à-dire que je n'ai pas besoin d'en connaître la finalité matérielle (le but), mais il suffit que la forme seule de cette chose, indépendamment de toute connaissance de son but, me plaise par elle-même dans le jugement. Mais si l'objet est donné pour une production de

l'art et qu'on ait à le déclarer beau comme tel, l'art supposant toujours un but dans sa cause (et dans la causalité de celle-ci), il faut d'abord s'appuyer sur un concept de ce que doit être la chose; et, comme la concordance des divers éléments d'une chose avec sa destination intérieure ou sa fin constitue la perfection de cette chose, il suit que dans l'appréciation de la beauté artistique, la perfection de la chose doit aussi être prise en considération, ce qui n'a pas lieu dans l'appréciation d'une beauté naturelle (en tant que telle). — Il est vrai que, pour juger de la beauté des objets de la nature, particulièrement des êtres animés, comme par exemple l'homme ou le cheval, nous prenons généralement en considération la finalité objective de ces êtres; mais alors notre jugement n'est plus un pur jugement esthétique, c'est-à-dire un simple jugement de goût; nous ne jugeons plus la nature comme faisant l'effet de l'art, mais comme étant un art (quoique surhumain), et le jugement téléologique est ici pour le jugement esthétique un principe et une condition que celui-ci doit avoir en vue. En pareil cas, quand par exemple on dit, « c'est une belle femme », on ne pense pas dans le fait autre chose sinon que la nature représente dans cette forme les fins qu'elle se propose dans le corps de la femme; car outre la simple forme, il faut encore avoir égard à un con-

cept, en sorte que le jugement porté sur l'objet est un jugement esthétique et logique à la fois.

Les beaux-arts ont cet avantage qu'ils rendent belles des choses qui dans la nature seraient odieuses ou déplaisantes*. Les fièvres, les maladies, les ravages de la guerre et tous les fléaux de ce genre peuvent être décrits ou même représentés par la peinture et devenir ainsi des beautés. Il n'y a qu'une espèce de choses odieuses qu'on ne peut représenter d'après la nature, sans détruire toute satisfaction esthétique et par conséquent la beauté artistique; ce sont celles qui excitent le *dégoût*. En effet, comme dans cette singulière sensation, qui ne repose que sur l'imagination, nous repoussons avec force un objet qui pourtant s'offre à nous comme un objet de plaisir, nous ne distinguons plus dans notre sensation la représentation artistique de l'objet de la nature, de cet objet même, et alors il nous est impossible de trouver belle cette représentation. Aussi la sculpture, où l'art semble presque se confondre avec la nature, s'est-elle interdit la représentation immédiate des objets odieux, et ne permet-elle par exemple de représenter la mort (dont elle fait un beau génie),

* C'est la pensée exprimée par Boileau, dans ces vers si connus de l'*Art poétique :*

> Il n'est point de serpent ni de monstre odieux
> Qui, par l'art imité, ne puisse plaire aux yeux :
> D'un pinceau délicat l'artifice agréable
> Du plus affreux objet fait un objet aimable. J. B.

ou l'esprit belliqueux (dont elle a fait Mars), qu'au moyen d'une allégorie ou d'attributs qui font un bon effet, et par conséquent d'une manière indirecte, qui appelle la réflexion de la raison et ne s'adresse pas seulement au Jugement esthétique.

Voilà pour la belle représentation d'un objet, laquelle n'est proprement que la forme de l'exhibition d'un concept qui par là se communique universellement. Mais, pour donner cette forme aux productions des beaux-arts, il ne faut que du goût : c'est avec le goût, avec un goût exercé et corrigé par de nombreux exemples puisés dans l'art ou dans la nature, que l'artiste apprécie son œuvre, et qu'après bien des essais, souvent laborieux, il trouve enfin une forme qui le satisfait. Cette forme n'est donc pas comme une chose d'inspiration, ou l'effet du libre essor des facultés de l'esprit, mais le résultat de longs et pénibles efforts par lesquels l'artiste cherchait toujours à la rendre plus conforme à sa pensée, en conservant toujours la liberté du jeu de ses facultés.

Mais le goût n'est qu'une faculté de juger, ce n'est pas un pouvoir créateur, et ce qui lui convient n'est pas pour cette seule raison une œuvre des beaux-arts ; ce peut être une production qui appartienne aux arts utiles et mécaniques ou même à la science, et qui soit l'effet de règles déterminées qu'on peut apprendre et qu'on doit sui-

vre exactement. Dans ce cas, la forme qu'on donne à son œuvre n'est qu'un moyen qu'on emploie pour la recommander et la répandre en la rendant capable de plaire, et, bien que liée à une fin déterminée, elle laisse une certaine liberté. Ainsi on veut qu'un service de table, qu'un traité de morale, qu'un sermon même ait la forme des beaux-arts, mais sans que cela paraisse *cherché*, et on ne dit pas pour cela que ce sont des œuvres des beaux-arts. Un poëme, un morceau de musique, une galerie de tableaux, etc., voilà ce qu'on attribue aux beaux-arts; et dans une œuvre donnée comme appartenant aux beaux-arts, on peut souvent trouver du génie sans goût ou du goût sans génie.

§. XLIX.

Des facultés de l'esprit qui constituent le génie.

On dit de certaines productions, qui doivent pouvoir être regardées, en partie du moins, comme des œuvres des beaux-arts, qu'elles sont sans *âme**, quoique, sous le rapport du goût, on n'y trouve rien à reprendre. Un poëme peut être très-net et très-élégant,

* *Geist*. Notre mot *âme*, employé comme je le fais dans cette phrase et dans les suivantes, prend un sens qui se rapproche de l'idée que Kant veut exprimer par le mot *Geist*. Le sens dans lequel il faut l'entendre ici est d'ailleurs parfaitement déterminé par l'explication que Kant a soin de nous donner dans ce qui suit. J. B.

mais sans âme. Une histoire est exacte et bien ordonnée, mais elle manque d'âme. Un discours solennel est solide et en même temps orné, mais sans âme. Bien des conversations ne sont pas sans intérêt, mais sans âme. On dit d'une femme qu'elle est jolie, agréable dans la conversation, gracieuse, mais sans âme. Qu'est-ce donc qu'on entend ici par âme?

L'*âme* dans le sens esthétique est le principe vivifiant de l'esprit. Mais ce qui sert à ce principe pour animer l'esprit, la matière qu'il emploie dans ce but, c'est ce qui donne un heureux essor aux facultés de l'esprit, c'est-à-dire ce qui les met en jeu, de telle sorte que ce jeu s'entretienne de lui-même et fortifie même les facultés qui y sont en exercice.

Or je soutiens que ce principe n'est pas autre chose que la faculté d'exhibition d'*idées esthétiques;* et par idée esthétique j'entends une représentation de l'imagination, qui donne occasion de beaucoup penser, sans qu'aucune pensée déterminée, c'est-à-dire sans qu'aucun *concept* lui puisse être adéquat, et que, par conséquent, aucune parole puisse parfaitement l'exprimer et la faire comprendre. — On voit aisément que c'est le pendant d'une *idée rationnelle,* qui au contraire est un concept auquel on ne peut trouver d'*intuition* (de représentation de l'imagination) adéquate.

L'imagination (comme faculté de connaître productive) a une très grande puissance pour créer comme

une autre nature avec la matière que lui fournit la nature réelle. Elle sait nous charmer là où l'expérience nous semble trop triviale; elle la transforme, en suivant toujours il est vrai des lois analogiques, mais aussi d'après des principes qui ont une plus haute origine, qui ont leur source dans la raison (et qui sont tout aussi naturels pour nous que ceux d'après lesquels l'entendement saisit la nature empirique); et en cela nous nous sentons indépendants de la loi de l'association (laquelle est inhérente à l'usage empirique de l'imagination), car si c'est en vertu de cette loi que nous tirons de la nature la matière dont nous avons besoin, nous l'appliquons à un usage supérieur et qui dépasse la nature.

On peut appeler du nom d'*idées* ces représentations de l'imagination; car, d'une part, elles tendent au moins à quelque chose qui est placé au delà des limites de l'expérience, et elles cherchent ainsi à se rapprocher de l'exhibition des concepts de la raison (des idées intellectuelles), ce qui leur donne une apparence de réalité objective; et d'autre part, ce qui est le principal motif, il ne peut y avoir de concept parfaitement adéquat à ces représentations, en tant qu'intuitions internes. Le poète essaie de rendre sensibles* des idées d'êtres invisi-

* *versinnlichen*. Le verbe correspondant manque en français.

bles, le royaume des bienheureux, le royaume de l'enfer, l'éternité, la création, etc. ; ou bien encore, prenant des choses dont l'expérience lui donne des exemples, comme la mort, l'envie et tous les vices, l'amour, la gloire, etc., et les transportant en deçà de l'expérience, son imagination qui rivalise avec la raison dans la poursuite d'un maximum, les représente aux sens avec une perfection dont la nature n'offre pas d'exemple. C'est même véritablement dans la poésie que la faculté des idées esthétiques peut révéler toute sa puissance. Mais cette faculté considérée en elle-même n'est proprement qu'un talent (de l'imagination).

Que si on place sous un concept une représentation de l'imagination, qui rentre dans l'exhibition de ce concept, mais qui par elle-même éveille la pensée, sans pouvoir être ramenée à un concept déterminé, et étende ainsi esthétiquement le concept même d'une manière indéterminée, l'imagination est alors créatrice et elle met en mouvement la faculté des idées intellectuelles (la raison), de manière à étendre la pensée, formée à l'occasion d'une représentation (ce qui est il est vrai le propre du concept de l'objet), bien au delà de ce qu'on y peut saisir et discerner clairement.

Ces formes, qui ne constituent pas l'exhibition d'un concept donné, mais qui expriment seulement, en tant que représentations secondaires de l'imagi-

nation, les conséquences qui y sont liées et l'affinité de ce concept avec d'autres, sont appelées des *attributs* (esthétiques) d'un objet dont le concept, en tant qu'idée rationnelle, ne peut trouver d'exhibition adéquate. Ainsi l'aigle qui tient la foudre entre ses serres est un attribut du puissant roi des cieux, et le paon, un attribut de sa magnifique épouse. Ils ne représentent pas, comme les *attributs logiques*, ce que contiennent nos concepts de la sublimité et de la majesté de la création, mais quelque autre chose où l'imagination trouve l'occasion de s'exercer sur une multitude de représentations analogues, qui font penser au delà de ce qu'on peut exprimer en un concept déterminé par des mots; et ils fournissent une *idée esthétique*, qui remplace pour l'idée rationnelle l'exhibition logique et qui anime véritablement l'esprit, en lui ouvrant une perspective sur un champ immense de représentations analogues. Les beaux-arts ne procèdent pas seulement ainsi dans la peinture ou dans la sculpture (où les attributs sont ordinairement employés), mais la poésie et l'éloquence doivent l'âme qui vivifie leurs ouvrages aux attributs esthétiques des objets, qui accompagnent les attributs logiques, et qui, donnant de l'essor à l'imagination, nous font penser, quoique d'une manière confuse, beaucoup plus que ce que peut comprendre un concept, ou rendre une expression déterminée. — Je me

bornerai, pour être court, à un petit nombre d'exemples.

Quand le grand Frédéric s'exprime ainsi dans une de ses poésies: *

Oui, finissons sans trouble et mourons sans regrets,
En laissant l'univers comblé de nos bienfaits.
Ainsi l'astre du jour au bout de sa carrière,
Répand sur l'horizon une douce lumière;
Et les derniers rayons qu'il darde dans les airs,
Sont les derniers soupirs qu'il donne à l'univers;

il vivifie cette idée, que la raison lui donnait, d'une âme cosmopolite jusqu'à la fin de la vie, par un attribut qu'y associe l'imagination (évoquant le souvenir de tout ce qu'il y a de délicieux dans une soirée sereine, succédant à un beau jour d'été), et qui éveille une multitude de sensations et de représentations secondaires, pour lesquelles on ne trouve pas d'expression. Réciproquement, un concept intellectuel peut servir d'attribut à une représentation des sens, et l'animer par une idée du supra-sensible; mais on n'applique à cet usage que l'élément esthétique subjectivement inhérent à la conscience du supra-

* Épître au maréchal Keith, *sur les vaines terreurs de la mort et les frayeurs d'une autre vie*. Œuvres du philosophe de Sans-Souci, 1750, 2e volume. — J'ai cité les vers français qui sont ici traduits en allemand, mais j'avoue que l'exemple donné par Kant ne gagne pas beaucoup à cette restitution du texte. J. B.

sensible. Ainsi, par exemple, un poète * dit dans la description d'une belle matinée: « La lumière du soleil jaillissait comme jaillit le calme du sein de la vertu. » La conscience de la vertu, quand on se met par la pensée à la place d'un homme vertueux, répand dans l'esprit une multitude de sentiments sublimes et calmes, et nous ouvre une perspective sans bornes sur un avenir de bonheur, que ne peut rendre parfaitement aucune expression déterminée. [1]

En un mot, l'idée esthétique est une représentation de l'imagination associée à un concept donné, et liée à une telle variété de représentations partielles, librement mises en jeu, qu'on ne peut lui trouver d'expression désignant un concept déterminé, une représentation par conséquent qui ajoute à un concept beaucoup d'inexprimables pensées dont le sentiment anime les facultés de connaître et vivifie la lettre par l'âme.

* J'ignore quel est ce poëte. — On peut citer comme un exemple du même genre cette comparaison célèbre de M. de Chateaubriand dans *René :* « Quelquefois une haute colonne se montrait seule debout dans un désert, comme une grande pensée s'élève, par intervalle, dans une âme que le temps et le malheur ont dévastée. » J. B.

(1) Peut-être n'a-t-on jamais exprimé de pensée plus sublime que cette inscription du temple d'*Isis* (la mère de la *nature*) : « Je suis tout ce qui est, fut et sera, et nul mortel n'a levé mon voile. » *Segner* s'est servi de cette idée dans une vignette ingénieuse qu'il a placée en tête de sa physique, afin de remplir d'une sainte horreur l'élève, qu'il se prépare à introduire dans le temple, et de disposer par là son esprit à une solennelle attention.

Les facultés de l'esprit dont l'union (en un certain rapport) constitue le *génie*, sont donc l'imagination et l'entendement. Mais, tandis que l'imagination, appliquée à la connaissance, subit la contrainte de l'entendement et est soumise à la condition de s'approprier au concept qu'il fournit, au point de vue esthétique au contraire, elle est libre. Aussi outre son accord avec un concept, fournit-elle spontanément à l'entendement une matière riche et non développée, à laquelle celui-ci ne songeait point dans son concept, mais qu'il emploie moins objectivement, en vue de la connaissance, que subjectivement, parce qu'elle anime les facultés de connaître, et que, par conséquent, il applique aussi, mais indirectement, à des connaissances. D'où il suit que le génie consiste proprement dans un heureux rapport de l'imagination et de l'entendement, qu'aucune science ne peut nous enseigner, aucun travail nous apprendre, par lequel nous associons des idées à un concept donné, et trouvons d'un autre côté l'*expression* propre à communiquer à d'autres la disposition d'esprit qui en résulte et qui est comme l'accompagnement de ce concept. C'est à ce dernier talent qu'on donne proprement le nom d'âme; car, pour exprimer ce qu'il y a d'inexprimable dans la disposition d'esprit où nous met une certaine représentation, et le rendre propre à être universellement partagé, que

l'expression consiste dans le langage, dans la peinture ou dans la plastique, il faut une faculté qui saisisse pour ainsi dire au passage le jeu rapide de l'imagination et qui l'unisse à un concept qu'on puisse partager, sans y être contraint par des règles (à un concept qui est par cela même original et nous découvre une nouvelle règle qui n'a pu être tirée d'aucun principe ou d'aucune règle antérieure).

* *

*

Si maintenant, après cette analyse, nous revenons sur la définition que nous avons précédemment donnée du *génie*, nous trouvons : 1° que c'est un talent pour l'art, et non pour la science, que doivent précéder et diriger dans ses opérations des règles clairement établies; 2° que, comme talent artistique, il suppose un concept déterminé de son œuvre, comme de son but, par conséquent l'entendement, mais aussi une représentation (quoique indéterminée) de la matière, c'est-à-dire de l'intuition propre à l'exhibition de ce concept, par conséquent un rapport de l'imagination à l'entendement; 3° qu'il se révèle moins en atteignant son but dans l'exhibition d'un concept déterminé qu'en présentant ou en exprimant des *idées esthétiques,* qui fournissent une riche matière pour ce but

même, par conséquent en représentant l'imagination libre de la contrainte des règles, mais conforme en même temps à l'exhibition du concept donné; 4° qu'enfin la finalité subjective, qui se révèle spontanément dans la libre concordance de l'imagination avec la légalité de l'entendement, suppose une telle proportion et une telle disposition dans ces facultés, qu'on ne peut y arriver par l'observation des règles, ou de la science, ou d'une imitation mécanique, mais que la nature seule du sujet peut la produire.

Il résulte de tout cela que le génie est l'originalité exemplaire du talent naturel que révèle un sujet dans le *libre* exercice de ses facultés de connaître. De cette manière, l'œuvre d'un génie (considérée dans ce qui appartient réellement au génie et non à l'étude ou à l'école), est pour un autre génie un exemple, non pas à imiter (car le génie d'une œuvre, ce qui en fait l'âme disparaît dans l'imitation), mais à suivre : elle éveille en celui-ci le sentiment de sa propre originalité, elle l'excite à exercer lui-même son indépendance, et c'est ainsi que le talent, devenant un modèle, donne à l'art une nouvelle règle. Mais comme ce favori de la nature qu'on appelle le génie est un rare phénomène, son exemple produit chez des hommes de mérite une école où l'on enseigne et où l'on suit méthodiquement les règles qu'on a pu tirer des œuvres du

génie, et pour ceux-ci les beaux-arts ne sont plus qu'une imitation dont la nature a donné la règle par le génie.

Mais cette imitation devient de la *singerie*[1], quand l'élève *imite* tout, jusqu'aux choses que le génie n'a laissées passer, malgré leur défectuosité, que parce qu'il ne pouvait les retrancher sans affaiblir les idées. Il ne faut voir là un mérite que pour le génie ; une certaine *hardiesse* dans l'expression et en général certains écarts loin de la règle commune ne lui messiéent pas, mais ne sont point choses à imiter. Ce sont toujours des fautes qu'il faut chercher à éviter, tout en les pardonnant au génie dont une inquiète circonspection compromettrait l'originalité. Le *maniéré*[2] est une autre espèce de singerie, qui consiste dans cette fausse *originalité*, par laquelle on s'éloigne autant que possible des imitateurs, sans pourtant posséder le talent d'être soi-même un *modèle*.—Il y a en général deux manières (*modi*) de composer ses pensées : l'une s'appelle *manière* (*modus æstheticus*), l'autre *méthode* (*modus logicus*) ; elles diffèrent l'une de l'autre en ce que la première n'a d'autre mesure que le *sentiment* de l'unité dans l'exhibition, tandis que la seconde suit des principes déterminés. La première seule, par conséquent, s'applique aux beaux-arts.

[1] *Nachäffung.*
[2] *Das Manieriren.*

Mais une œuvre d'art s'appelle *maniérée* lorsque l'exhibition de l'idée qu'elle renferme *vise* à l'étrangeté et n'est pas appropriée à l'idée même. Le genre précieux, contourné, affecté, qui cherche à se distinguer du commun (mais sans âme) ressemble aux façons de celui qui, comme on dit, s'écoute parler, ou qui se tient et marche comme s'il était sur la scène, ce qui annonce toujours un sot.

§. L.

De l'union du goût avec le génie dans les productions des beaux-arts.

Demander ce qu'il y a de plus important dans les choses des beaux-arts, si c'est le génie ou le goût, c'est demander laquelle de ces deux facultés, l'imagination et le Jugement, y joue le principal rôle. Or comme un art relativement à la pre mière mérite plutôt le nom d'*ingénieux* *, et que ce n'est guère que relativement à la seconde qu'il mérite d'être rangé parmi les *beaux-arts*, celle-ci est, au moins comme condition indispensable (*conditio sine qua non*), la première chose à considérer dans l'appréciation des arts en tant que beaux-arts. L'abondance et l'originalité des idées sont moins nécessaires à la beauté que la concordance de l'imagination en liberté avec la légalité de l'entendement. En effet l'imagination, avec toutes ses richesses,

* *Geistreich.*

n'est plus qu'extravagance du moment que sa liberté n'a plus de lois ; et c'est le Jugement qui la met en harmonie avec l'entendement.

Le goût, comme le Jugement en général, est la discipline du génie; il lui coupe les ailes, il le morigène et le polit, mais en même temps il lui donne une direction, en lui montrant où et jusqu'où il peut s'étendre, pour ne pas s'égarer ; et, en introduisant la clarté et l'ordre dans la foule des pensées, il donne de la fixité aux idées, il les rend dignes d'un assentiment durable et universel, et proprès à servir de modèle aux autres et à concourir aux progrès toujours croissants de la culture du goût. Si donc, dans la lutte de ces deux facultés, il fallait sacrifier quelque chose, ce devrait être plutôt du côté du génie ; et le Jugement, qui, dans les choses des beaux-arts, décide par des principes qui lui sont propres, souffrira moins volontiers qu'on déroge à l'entendement qu'à la liberté et à la richesse de l'imagination.

Les beaux-arts exigent donc le concours de *l'imagination*, de *l'entendement*, de *l'âme* et du *goût* (1).

(1) Les trois premières facultés doivent, en définitive, leur *union* à la quatrième. *Hume* dans son histoire, donne à entendre aux Anglais que, quoiqu'ils ne le cèdent en rien dans leurs œuvres à aucun peuple du monde, relativement aux trois premières facultés considérées *séparément,* ils sont inférieurs à leurs voisins ; les Français, par celle qui unit toutes les autres.

§. LI.

De la division des beaux-arts.

On peut en général appeler la beauté (celle de la nature ou celle de l'art) *l'expression* d'idées esthétiques : il y a seulement cette distinction à faire que, dans les beaux-arts, l'idée esthétique doit être occasionnée par un concept de l'objet, tandis que, dans la beauté de la nature, la simple réflexion que nous faisons sur une intuition donnée, sans aucun concept de ce que doit être l'objet, suffit à exciter et à communiquer l'idée dont cet objet est considéré comme l'*expression*.

Si donc nous voulons diviser les beaux-arts, nous ne pouvons choisir, du moins comme essai, un principe plus commode que l'analogie de l'art avec l'espèce d'expression dont les hommes se servent en parlant pour se communiquer, aussi parfaitement que possible, non-seulement leurs concepts, mais aussi leurs sensations (1). — Ce genre d'expression consiste dans le *mot*, le *geste* et le *ton* (articulation, gesticulation et modulation). La réunion seule de ces trois espèces

(1) Le lecteur ne doit pas prendre cette esquisse d'une division des beaux-arts pour une théorie. Ce n'est qu'un de ces nombreux essais qu'il est permis et bon de tenter.

d'expression constitue une parfaite communication entre ceux qui parlent. En effet la pensée, l'intuition et la sensation sont par là transmises aux autres simultanément et conjointement.

Il n'y a d'après cela que trois espèces de beaux-arts : l'art *parlant*, l'art *figuratif*, et l'art du *jeu des sensations* (comme impressions sensibles extérieures). On pourrait aussi diviser les beaux-arts en deux parties, selon qu'ils expriment les pensées ou les sensations, et cette dernière espèce d'arts serait divisée à son tour en deux autres parties, suivant qu'on y considérerait la forme ou la matière (la sensation). Mais cette division paraîtrait trop abstraite et moins conforme aux idées ordinaires.

1. Les arts *parlants* sont l'*éloquence* et la *poésie*. L'*éloquence* est l'art de donner à un exercice sérieux de l'entendement le caractère d'un libre jeu de l'imagination; la *poésie*, l'art de donner à un libre jeu de l'imagination le caractère d'un exercice sérieux de l'entendement.

Ainsi l'*orateur* promet quelque chose de sérieux, et, pour charmer ses auditeurs, il l'exécute comme s'il ne s'agissait que d'un *jeu* d'idées. Le *poëte* n'annonce qu'un *jeu* amusant d'idées, et il produit sur l'entendement le même effet que s'il n'avait eu pour but que d'occuper cette faculté. L'union et l'harmonie de ces deux facultés de connaître, la sensibilité et l'entendement, qui ne peuvent se passer

l'une de l'autre, mais qui en même temps ne peuvent être réunies sans effort et sans se faire réciproquement quelque tort, doivent être spontanées et paraître s'être formées d'elles-mêmes; autrement on manquerait le but des *beaux-arts*. C'est pourquoi tout ce qui sent la recherche et la peine y doit être évité, car les beaux-arts doivent être libres en un double sens : d'un côté, on ne peut les traiter comme des travaux mercenaires dont on peut juger d'après une mesure déterminée et qu'on peut imposer et payer; et, d'un autre côté, l'esprit y trouve une occupation, mais aussi un plaisir et une excitation naturelle qui n'a pas d'autre but qu'elle-même (qui est indépendante de tout salaire).

L'orateur donne donc quelque chose qu'il ne promet pas, à savoir un jeu amusant de l'imagination; mais il ôte aussi quelque chose à ce qu'il promet, à l'exercice qu'on attend de lui et qui a pour but d'occuper sérieusement l'entendement. Le poëte, au contraire, promet moins et n'annonce qu'un simple jeu d'idées, mais il nous donne quelque chose digne de nous occuper, car il offre en se jouant une nourriture à l'entendement et en vivifie les concepts par l'imagination. Par conséquent, le premier donne en réalité moins qu'il ne promet, et le second, plus.

2. Les arts *figuratifs*, ou ceux qui cherchent l'expression de certaines idées dans *l'intuition sensible*

(et non dans de simples représentations de l'imagination excitées par des mots) représentent ou *la réalité sensible* ou *l'apparence sensible*. C'est d'un côté la *plastique*, de l'autre la *peinture*. Toutes deux forment des figures dans l'espace pour exprimer des idées ; mais les figures de la plastique sont perceptibles pour deux sens, la vue et le tact (quoique, relativement à ce dernier, elle n'ait pas pour but la beauté), celles de la peinture ne le sont que pour la vue. Toutes deux ont pour principe dans l'imagination une idée esthétique (un *archétype*, un modèle), mais la figure qui constitue l'expression de cette idée (l'*ectype*, la copie) est donnée ou bien dans son extension corporelle (comme est l'objet lui-même), ou bien suivant l'image qui s'en forme dans l'œil (suivant son apparence en superficie) ; et, dans le premier cas, on peut avoir en vue et donner pour condition à la réflexion ou un but réel ou seulement l'apparence d'un semblable but.

La *plastique*, ou la première espèce de beaux-arts figuratifs, comprend la *sculpture* et l'*architecture*. La *première* représente dans une exhibition corporelle des concepts de choses qui *pourraient exister dans la nature* (mais en ayant en vue, comme appartenant aux beaux-arts, la finalité esthétique); la *seconde* donne une semblable exhibition à des concepts de choses qui *ne sont possibles que par l'art*, et dont la forme n'a pas son principe dans la nature,

mais dans quelque fin arbitraire, et elle ne doit pas non plus perdre de vue la finalité esthétique. Dans cette dernière espèce d'art, l'objet d'art est destiné à un certain usage auquel sont subordonnées les idées esthétiques comme à leur condition principale. Dans la première, le but principal est seulement l'*expression* d'idées esthétiques. Ainsi les statues d'hommes, de dieux, d'animaux, etc., appartiennent à la première espèce d'art; mais les temples, les édifices destinés aux réunions publiques, ou même les habitations, les arcs de triomphe, les colonnes, les mausolées, et tous les monuments élevés en l'honneur de certains hommes, appartiennent à l'architecture. On peut même y rapporter tous les meubles (les objets de menuiserie et les ustensiles de ce genre), car l'appropriation d'une œuvre à un certain usage est le propre d'une *œuvre d'architecture*[1]; au contraire une œuvre purement *plastique*[2], qui est faite uniquement pour la vue et doit plaire par elle-même, n'est, en tant qu'exhibition corporelle, qu'une imitation de la nature, mais qui a toujours en vue des idées esthétiques, et la *vérité sensible* n'y doit jamais être poussée si loin qu'elle cesse de paraître un art et une production de la volonté.

La *peinture*, ou la seconde espèce d'art figuratif,

[1] *Bauwerk.*
[2] *Bildwerk.*

qui représente une apparence sensible liée par le moyen de l'art à des *idées*, peut être divisée en art de bien *peindre* la nature, et en art de bien *arranger ses productions*. Le premier serait la *peinture proprement dite*; le second *l'art des jardins*. En effet, celui-là ne donne que l'apparence de l'étendue corporelle; et celui-ci, tout en donnant cette étendue dans sa vérité, ne présente qu'une apparence d'utilité, il n'a en réalité d'autre but que de mettre en jeu l'imagination par les formes qu'il donne à contempler. (1) Ce dernier consiste uniquement à orner le sol avec les diverses choses qu'on trouve dans la nature, (comme le gazon, les fleurs, les arbrisseaux et les arbres, et même les eaux, les collines et les vallons);

(1) Il paraît étrange de regarder l'art des jardins comme une espèce de peinture, quoiqu'il donne à ses formes une exhibition corporelle; mais, comme il les tire réellement de la nature (par exemple les arbres, les arbrisseaux, le gazon et les fleurs, qu'il a tirés, au moins primitivement, des forêts et des champs, que, par conséquent, il n'est pas un art comme la plastique, et n'est pas non plus subordonné dans ses arrangements à un concept de l'objet et à une fin déterminée (comme la sculpture), mais qu'il n'a d'autre but que le libre jeu de l'imagination dans l'intuition, il s'accorde ainsi avec la peinture qui n'a pas de thème déterminé (rapprochant l'air, la terre et l'eau en les mêlant de lumière et d'ombre. — En général le lecteur ne doit pas regarder ceci comme un travail définitif, mais comme un essai par lequel je tente de rattacher les beaux-arts à un principe qui soit celui de l'expression des idées esthétiques (par analogie avec la parole).

mais en les disposant autrement, et conformément à certaines idées. Or un bel arrangement de choses corporelles n'est fait que pour l'œil, comme la peinture, et le sens du tact ne peut nous donner aucune représentation intuitive d'une pareille forme. Je rattacherais encore à la peinture, en l'entendant dans un large sens, ce qui sert à la décoration des appartements, comme les tapis, les garnitures de cheminée ou d'armoire, etc., et tout bel ameublement qui n'est fait que pour la vue, ainsi que l'art de s'habiller avec goût (ainsi que toutes les choses qui servent à la parure, comme les anneaux, les boîtes, etc). En effet un parterre de fleurs diverses, une chambre remplie de toute sorte d'ornements (y compris même des parures de femme) forme, dans un jour de fête, une espèce de peinture, qui, comme les peintures proprement dites (dont le but n'est pas d'*enseigner* quelque histoire ou quelque connaissance naturelle) est là simplement pour la vue, et n'a d'autre but que d'entretenir l'imagination dans un libre jeu d'idées et d'occuper le Jugement esthétique sans concept déterminé. Il peut y avoir dans tous ces ornements des travaux mécaniques très-divers et qui exigent des artistes différents ; mais le jugement, que porte le goût sur ce qui est beau dans cette espèce d'art, est toujours déterminé de la même manière : il ne juge que les formes sans considération de but, telles qu'elles se

présentent à l'œil, isolées ou réunies, et d'après l'effet qu'elles font sur l'imagination. On voit pourquoi l'art figuratif peut être rattaché (par analogie) au geste qui fait partie du langage : c'est que l'âme de l'artiste donne par ses formes une expression corporelle à sa pensée et au mode de sa pensée, et fait parler à la chose même comme un langage mimique. C'est là un jeu très-fréquent de notre fantaisie qui suppose dans les choses inanimées une âme qui nous parle par leurs formes.

3. L'art de produire un *beau jeu de sensations* (venant du dehors), qui doit aussi pouvoir être universellement partagé, ne peut porter sur autre chose que sur la proportion des divers degrés de la disposition (de la tension) du sens, auquel appartient la sensation, c'est-à-dire sur le ton de ce sens ; et, ainsi largement entendu, comme le jeu de l'art peut mettre en mouvement ou les sensations de l'ouïe, ou celles de la vue, cet art peut se diviser en *musique* et en *coloris*. — Il est remarquable que ces deux sens, outre la capacité qu'ils ont de recevoir autant d'impressions qu'il est nécessaire pour recevoir, au moyen de ces impressions, des concepts des objets extérieurs, sont encore capables d'une sensation particulière qui y est mêlée, et au sujet de laquelle on ne peut décider si elle a son principe dans le sens ou dans la réflexion ; et que cette affectibilité peut manquer quelquefois, sans que

d'ailleurs il manque rien au sens, en tant qu'il sert à la connaissance des objets, et quoiqu'il puisse être même singulièrement subtil. Ainsi on ne peut dire avec certitude si une couleur ou un ton (un son) doit être rangé parmi les sensations agréables ou est déjà en soi un beau jeu de sensations, et contient, à ce titre, une satisfaction liée à sa forme dans le jugement esthétique. Quand on songe à la rapidité des vibrations de la lumière ou de l'air, qui surpasse de beaucoup en apparence toute notre faculté de juger immédiatement, dans la perception, les proportions de la division du temps par ces vibrations, on croirait que nous n'en sentons que *l'effet* sur les parties élastiques de notre corps, mais que nous ne remarquons pas et ne pouvons juger la division du temps par ces vibrations, et qu'ainsi l'agréable seul, et non la beauté de la composition, est lié aux couleurs et aux tons. Mais si, d'un autre côté, *en premier lieu*, on considère les rapports mathématiques qu'on peut démontrer comme constituant la proportion des vibrations dans la musique et le jugement que nous en portons, et qu'on juge la distinction des couleurs, comme il est juste, par analogie avec la musique; si, *en second lieu*, on se rappelle les exemples, quoique rares, d'hommes qui ne pouvaient distinguer les couleurs, avec la meilleure vue du monde, ou les tons, avec l'ouïe la plus fine, tandis

que d'autres qui ont cette faculté trouvent de *remarquables* * différences dans la perception d'une couleur ou d'un son qui varie (je ne dis pas seulement quant au degré de la sensation) suivant les divers degrés de l'échelle des couleurs ou des tons, on pourrait bien alors se voir forcé de ne pas regarder seulement les sensations des couleurs et des sons comme de simples impressions sensibles, mais comme l'effet d'un jugement que nous portons sur une certaine forme dans le jeu de plusieurs sensations. Suivant qu'on adoptera l'une ou l'autre opinion, dans la détermination du principe de la musique, on sera conduit à la définir, ou comme nous l'avons fait, un beau jeu de sensations (auditives), ou simplement un jeu de sensations *agréables*. La première définition rattache tout à fait la musique aux beaux-arts, la seconde n'en fait qu'un art agréable (au moins en partie).

§. LII.

De l'union des beaux-arts dans une seule et même production.

L'éloquence peut être unie avec la peinture de ses sujets et de ses objets, dans une *pièce de théâtre;* la poésie avec la musique dans le *chant;* celui-

* *Begreifliche.*

ci à son tour avec la peinture (théâtrale) dans un *opéra*; le jeu des sensations qui constitue la musique avec celui des formes dans la *danse*, etc. L'exhibition même du sublime, en tant qu'elle se rattache aux beaux-arts, peut s'unir avec la beauté dans une *tragédie*, dans un *poëme didactique*, dans un *oratorio*. Grâce à ces sortes d'unions, les beaux-arts font paraître plus d'art, mais en deviennent-ils plus beaux (par ce mélange d'espèces de satisfaction si diverses); c'est ce dont on peut douter dans quelques-uns de ces cas. Dans tous les beaux-arts, l'essentiel est la forme, une forme concordante avec la contemplation et le jugement, et produisant ainsi un plaisir qui est en même temps une culture et qui dispose l'âme aux idées, et par conséquent la rend capable d'un plaisir plus grand encore; ce n'est pas la matière de la sensation (l'attrait ou l'émotion), où il ne s'agit que de la jouissance, laquelle ne laisse rien dans l'idée, rend l'âme lourde, l'objet insipide, et l'esprit, qui a conscience d'un état discordant aux yeux de la raison, mécontent de lui-même et chagrin.

Quand les beaux-arts ne sont pas liés, de près ou de loin, à des idées morales, qui seules contiennent une satisfaction qui se suffit à elle-même, c'est là le sort qui les attend à la fin. Ils ne servent alors que comme d'une distraction dont on a toujours d'autant plus besoin qu'on y a recours davantage,

pour dissiper le mécontentement de l'esprit, en sorte qu'on se rend toujours plus inutile et plus mécontent de soi-même. En général les beautés de la nature sont les plus importantes pour ce but, quand on s'est habitué de bonne heure à les contempler, à les juger et à les admirer.

§. LIII.

Comparaison de la valeur esthétique des beaux-arts.

Le premier rang entre tous les arts appartient à la poésie (qui doit presque entièrement son origine au génie et qui ne se laisse guère diriger par des règles ou par des exemples). Elle étend l'esprit en mettant l'imagination en liberté, en présentant, à l'occasion d'un concept donné, parmi l'infinie variété des formes qui peuvent s'accorder avec ce concept, celle qui en lie l'exhibition à une abondance de pensées à laquelle aucune expression n'est parfaitement adéquate, et en s'élevant ainsi esthétiquement à des idées. Elle le fortifie en lui faisant sentir cette faculté libre, spontanée, indépendante des conditions de la nature, par laquelle il considère et juge la nature comme un phénomène, d'après des vues que celle-ci ne présente par elle-même dans l'expérience ni au sens ni à l'entendement, et par laquelle, par consé-

quent, il en fait comme un schême du supra-sensible. Elle joue avec l'apparence qu'elle produit à son gré, mais sans tromper par là ; car elle donne l'exercice auquel elle se livre pour un simple jeu, mais pour un jeu qui doit être dirigé par l'entendement et lui être conforme. — L'éloquence, si on entend par là l'art de persuader, c'est-à-dire de tromper par une belle apparence (*ars oratoria*), et non pas simplement l'art de bien dire (l'éloquence proprement dite et le style), * cette éloquence est une dialectique qui ne s'éloigne de la poésie qu'autant que cela lui est nécessaire pour séduire les esprits en faveur de l'orateur et leur ôter la liberté ; on ne peut par conséquent en conseiller l'emploi dans l'enceinte du tribunal ni dans la chaire. Car, quand il s'agit des lois civiles, des droits de certains individus, quand il s'agit d'instruire sérieusement les esprits dans l'exacte connaissance de leurs devoirs et de les disposer à les observer consciencieusement, il est indigne d'une si importante entreprise de laisser paraître la moindre trace de ce luxe de l'esprit et de l'imagination, qui peut convenir ailleurs, et, à plus forte raison, de cet art de persuader et de séduire les esprits, qui peut sans doute être employé pour une fin légitime et louable, mais qui a le tort d'altérer la pu-

* Il y a dans le texte : *und nicht blosse Wohlredenheit* (*Eloquenz und styl.*)

reté intérieure des maximes et des dispositions de l'esprit, quoique l'action soit objectivement légitime. Il ne suffit pas de faire le bien, il le faut faire par ce seul motif que c'est le bien. D'ailleurs le concept de ces sortes de choses humaines, quand on l'expose clairement, qu'on le fait vivement ressortir par des exemples et qu'on se montre fidèle aux règles de l'harmonie du langage ou de la convenance de l'expression, ce seul concept a déjà sur les esprits, relativement aux idées de la raison (qui en même temps constituent l'éloquence), une influence assez grande par elle-même, pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y ajouter les machines de la persuasion, et celles-ci, pouvant être tout aussi bien employées à embellir et à cacher le vice et l'erreur, ne peuvent empêcher qu'on ne soupçonne secrètement quelque ruse de l'art. Dans la poésie tout est loyal et sincère. Elle se donne pour un simple jeu de l'imagination, qui ne veut plaire que par sa forme, en l'accordant avec les lois de l'entendement; elle ne cherche pas à le surprendre et à le séduire par une exhibition sensible (1).

(1) Je dois avouer qu'un beau poëme m'a toujours donné un contentement pur, tandis que la lecture des meilleurs discours d'un orateur du peuple romain, ou du parlement, ou de la chaire, a toujours été mêlée pour moi d'un sentiment désagréable ou de blâme pour la supercherie d'un art, qui, en des choses importantes, cherche à entraîner les hommes, comme des machines,

Après la poésie je placerais, *si l'on considère l'attrait et l'émotion de l'esprit*, un art qui s'en rapproche surtout, dans les arts parlants, et qu'on y peut joindre très-naturellement, à savoir la *musique*. En effet, si cet art ne parle que par des sensations sans concepts, et par conséquent ne laisse pas, comme la poésie, quelque chose à la réflexion, il émeut cependant l'esprit d'une manière plus variée et plus intime, quoique plus passagère; mais il est plutôt une jouissance qu'une culture (le jeu des pensées qu'il excite n'est que l'effet d'une association en quelque sorte mécanique), et, aux yeux de la raison, il a moins de valeur qu'aucun des autres beaux-arts. Aussi a-t-il besoin, comme toute jouissance, de beaucoup de variété, et ne peut-il répéter souvent la même chose sans causer de l'ennui. Voici comment on

dans une opinion à laquelle une calme réflexion ôtera tout son poids. L'art de bien dire ou l'éloquence (la rhétorique) appartient aux beaux-arts; mais l'art oratoire (*ars oratoria*), en tant qu'art de tourner la faiblesse humaine à ses propres fins (qu'on les suppose ou qu'elles soient en réalité aussi bonnes qu'on voudra) ne mérite aucune *estime*. Aussi cet art ne s'est-il élevé au plus haut degré, à Athènes et à Rome, que dans un temps où l'État marchait à sa perte, et où le véritable patriotisme était éteint. Celui qui joint à une vue claire des choses une grande richesse et une grande pureté de langage, et qui, avec une imagination féconde et heureuse dans l'exhibition de ses idées, s'intéresse de cœur au véritable bien, celui-là est le *vir bonus dicendi peritus,* l'orateur sans art, mais plein d'autorité, tel que le demande Cicéron, bien que lui-même ne soit pas toujours resté fidèle à cet idéal.

peut expliquer l'attrait de cet art, qui se communique si universellement. Toute expression prend dans la parole un ton approprié à sa signification; ce ton désigne plus ou moins une affection de celui qui parle et l'excite aussi dans l'auditeur, et cette affection à son tour éveille en celui-ci l'idée exprimée dans la parole par ce ton. La modulation est donc pour les sensations comme une langue universelle, intelligible à tout homme. Or la musique l'emploie dans toute sa force, et ainsi, d'après la loi de l'association, elle communique universellement les idées esthétiques qui y sont liées naturellement. Mais comme ces idées esthétiques ne sont pas des concepts et des pensées déterminées, c'est la forme de la composition de ces sensations (l'harmonie et la mélodie), au lieu de la forme du langage, qui seule, par un accord proportionné de toutes les parties entre elles (accord qui repose sur le rapport du nombre des vibrations de l'air dans des temps égaux, en tant que les tons formés par ces vibrations sont liés simultanément ou successivement, et qui, par conséquent, peut être mathématiquement ramené à des règles certaines), sert à exprimer l'idée esthétique d'un tout bien lié, comprenant une quantité inexprimable de pensées, conformément à un certain thème qui constitue l'affection dominante du morceau. Bien que cette forme mathématique ne soit

pas représentée par des concepts déterminés, elle seule est l'objet de la satisfaction que la simple réflexion de l'esprit sur cette quantité de sensations, simultanées ou successives, joint au jeu de ces sensations, comme une condition universellement valable de sa beauté; elle seule peut permettre au goût de s'attribuer d'avance quelque droit sur le jugement de chacun.

Mais ce qu'il y a de mathématique dans la musique n'a certainement pas la moindre part à l'attrait et à l'émotion qu'elle produit; ce n'est là que la condition indispensable (*conditio sine qua non*) de cette proportion, dans la liaison comme dans la succession des impressions, qui permet de les rassembler en les empêchant de se détruire réciproquement, et par laquelle elles s'accordent, pour produire, au moyen d'affections correspondantes, un mouvement, une excitation continuelle de l'esprit, et par là une jouissance personnelle durable.

Si, au contraire, on estime la valeur des beaux-arts d'après la culture qu'ils donnent à l'esprit et qu'on prenne pour mesure l'extension des facultés qui dans le Jugement doivent concourir à la connaissance, la musique occupe alors le dernier rang entre les beaux-arts, parce qu'elle n'est qu'un jeu de sensations (tandis qu'au contraire, à ne considérer que l'agrément, elle est peut-être la première). Les

arts figuratifs passent donc avant elle sous ce point de vue; tout en donnant à l'imagination un jeu libre et cependant approprié à l'entendement, ils contiennent aussi une occupation, car ils produisent une œuvre qui est pour les concepts de l'entendement comme un véhicule durable et se recommandant par lui-même, et qui sert ainsi à réaliser l'union de ces concepts avec la sensibilité, et à donner par là un caractère d'urbanité aux facultés supérieures de connaître. Ces deux espèces d'arts suivent des marches bien différentes: la première va de certaines sensations à des idées indéterminées, la seconde d'idées déterminées à des sensations. Celle-ci produit des impressions *durables*, celle-là ne laisse que des impressions *passagères*. L'imagination peut rappeler les impressions de l'une et s'en faire une agréable distraction, mais celles de l'autre ont bientôt disparu tout entières, ou, si l'imagination vient à les renouveler involontairement, elles nous sont plutôt pénibles qu'agréables. En outre*, il y a dans la musique commeun manque d'urbanité, car, par la nature même de ses instruments, elle étend son action plus loin

* Rosenkranz a supprimé ce passage et la note qui y est jointe, sans doute parcequ'il les a trouvés un peu puérils. — On sait d'ailleurs que l'auteur de la *Critique du Jugement* n'avait qu'un goût médiocre pour la musique. On trouvera sur ce sujet de piquants détails dans une charmante biographie des dernières années de la vie de Kant par M. Cousin (V. *Fragments littéraires*). J. B.

qu'on ne le désire (dans le voisinage); elle se fraie en quelque sorte un passage et vient troubler la liberté de ceux qui ne sont point de la réunion musicale, inconvénient que n'ont pas les arts qui parlent à la vue, puisqu'on n'a qu'à détourner les yeux pour en éviter l'impression. On pourrait presque comparer la musique à ces odeurs qui se répandent au loin. Celui qui tire de sa poche un mouchoir parfumé ne consulte pas la volonté de ceux qui sont autour de lui, et il leur impose une jouissance qu'ils ne peuvent éviter s'ils veulent respirer : aussi cela est-il passé de mode (1). Parmi les arts figuratifs je donnerais la préférence à la peinture, et parce qu'elle est, en tant qu'art du dessin, le fondement de tous les autres arts figuratifs, et parce qu'elle peut pénétrer beaucoup plus avant dans la région des idées et étendre davantage le champ de l'intuition, conformément à ces idées.

REMARQUE.

Il y a, comme nous l'avons montré souvent, une différence essentielle entre ce qui plaît sim-

(1) Ceux qui ont recommandé le chant des cantiques, dans les exercices religieux domestiques, ont oublié qu'une aussi bruyante dévotion (qui rappelle trop souvent celle des pharisiens) incommode le public, car elle oblige les voisins ou à chanter ou à interrompre leurs méditations.

plement dans le jugement et ce qui plaît dans la sensation. Dans ce dernier cas, on ne peut, comme dans le premier, exiger de chacun la même satisfaction. La jouissance (quand même la cause en serait dans des idées) semble toujours consister dans le sentiment du développement facile de toute la vie de l'homme, par conséquent aussi du bien-être corporel, c'est-à-dire de la santé; en sorte qu'Épicure, qui regardait toute jouissance comme étant au fond une sensation corporelle, n'avait peut-être pas tort en cela, mais seulement il ne s'entendait pas en rapportant à la jouissance la satisfaction intellectuelle et même la satisfaction pratique. Quand on a devant les yeux la distinction que nous venons de rappeler, on peut s'expliquer comment une jouissance peut déplaire à celui même qui l'éprouve (comme la joie que ressent un homme, qui est dans le besoin, mais qui a de bons sentiments, à l'idée de l'héritage d'un père qui l'aime mais qui est avare), ou comment un profond chagrin peut plaire à celui qui le ressent (la tristesse que laisse à une veuve la mort d'un excellent mari), ou comment une jouissance peut plaire aussi (comme celle que donnent les sciences que nous cultivons), ou comment un chagrin (par exemple la haine, l'envie, la vengeance) peut aussi nous déplaire. La satisfaction ou le déplaisir repose ici sur la raison et se confond

avec *l'approbation* ou l'*improbation*; mais la jouissance et le chagrin ne peuvent se fonder que sur le sentiment ou la prévision d'un *bien-être* ou d'un *mal-être* possible (quel qu'en soit le principe).

Tout jeu libre et varié de sensations (n'ayant point de but) produit une jouissance, car il excite et développe le sentiment de la santé, que le jugement de la raison attache ou non une satisfaction à l'objet de cette jouissance et à cette jouissance même, et cette jouissance peut s'élever jusqu'à l'affection, quoique nous ne prenions aucun intérêt à l'objet ou que nous n'y attachions pas du moins un intérêt proportionné au degré de l'affection. On peut diviser ces sortes de jeux, en *jeu de hasard*, *musique* [1] et *jeu d'esprit*. [2] Le *premier* suppose un *intérêt*, soit de vanité, soit d'utilité, mais cet intérêt n'est pas à beaucoup près aussi grand que celui qui s'attache à la manière dont nous cherchons à nous le procurer; le *second* ne suppose que le changement des sensations dont chacune a un rapport à l'affection, mais sans avoir le degré d'une affection, et il excite des idées esthétiques; le *troisième* résulte simplement d'un changement des représentations, dans le Jugement, qui ne produit, il est vrai, aucune pensée contenant quel-

[1] *Tonspiel*, proprement *jeu de tons*. Mais cette expression serait bizarre en français. J B.

[2] *Gedankenspiel*.

que intérêt, mais qui cependant anime l'esprit. Toutes nos réunions montrent combien on trouve de jouissance dans les jeux, sans pourtant s'y proposer aucun but intéressé; car sans jeu presque aucune ne pourrait se soutenir. Mais les affections de l'espérance, de la crainte, de la joie, de la colère, de la raillerie y sont en jeu, se succédant alternativement, et montrant tant de vivacité que toute l'action de la vie du corps semble excitée par un mouvement intérieur; c'est ce que prouve cette vivacité d'esprit qu'excite le jeu, quoiqu'on n'y gagne ou qu'on n'y apprenne rien. Mais comme le beau n'entre pour rien dans les jeux de hasard, nous devons les laisser ici de côté. La musique et les choses qui excitent le rire sont deux espèces de jeux d'idées esthétiques, ou même de représentations intellectuelles qui en définitive ne nous fournissent aucune pensée et qui ne peuvent nous causer une vive jouissance que par leur changement : par où nous voyons assez clairement que l'animation dans ces deux cas est purement corporelle, quoiqu'elle soit provoquée par des idées de l'esprit, et que le sentiment de la santé, excité par un mouvement des entrailles correspondant au jeu de l'esprit, constitue la jouissance, regardée comme si délicate et si spirituelle, d'une société où règne la gaieté. Ce n'est pas le jugement de l'harmonie dans les tons, ou

des saillies, lequel par la beauté qu'il nous y découvre, ne sert ici que comme d'un véhicule nécessaire, mais un développement favorable de la vie du corps, l'affection qui remue les entrailles et le diaphragme, d'un seul mot, le sentiment de la santé (qu'on ne sent pas sans une pareille occasion) qui constitue la jouissance qu'on y trouve, en sorte qu'on peut aller au corps par l'âme et faire de celle-ci le médecin de celui-là.

Dans la musique ce jeu va de la sensation du corps aux idées esthétiques (des objets de nos affections), et il revient ensuite de celles-ci au corps, mais avec une force double. Dans la plaisanterie (qui, comme la musique, mérite plutôt d'être rangée parmi les arts agréables que parmi les beaux-arts), le jeu débute par des pensées qui toutes occupent aussi le corps, en tant qu'elles sont exprimées d'une manière sensible, et comme l'entendement s'arrête tout à coup dans cette exhibition où il ne trouve pas ce qu'il attendait, nous sentons l'effet de cette interruption qui se manifeste dans le corps par l'oscillation des organes, en renouvelle ainsi l'équilibre, et a sur la santé une influence favorable.

Dans tout ce qui est capable d'exciter de vifs éclats de rire, il doit y avoir quelque chose d'absurde (en quoi par conséquent l'entendement ne

peut par lui-même trouver de satisfaction). *Le rire est une affection qu'on éprouve quand une grande attente se trouve tout à coup anéantie.* Ce changement qui n'a certainement rien de réjouissant pour l'entendement nous réjouit cependant beaucoup indirectement pendant un moment. La cause en doit donc être dans l'influence de la représentation sur le corps et dans la réaction du corps sur l'esprit, non que la représentation soit objectivement un objet de contentement, comme quand on reçoit la nouvelle d'un grand bénéfice (car comment une attente trompée peut-elle causer une jouissance), mais c'est qu'en tant que simple jeu des représentations elle produit un équilibre des forces vitales.

Je suppose qu'on raconte cette anecdote : un Indien, à Surate, dînant chez un Anglais et voyant ouvrir une bouteille d'ale et toute la bierre s'échapper, en mousse, témoignait son étonnement par ses exclamations; l'Anglais lui demanda ce qu'il y avait là de si étonnant; je ne m'étonne pas, répondit l'Indien, de ce que cela s'échappe de la bouteille, mais je me demande comment vous avez pu l'y enfermer. Cette anecdote nous fait rire et nous donne un véritable plaisir, et ce plaisir ne vient pas de ce que nous nous trouvons plus habiles que cet ignorant, ou de toute autre cause qui plairait à l'entendement, mais

de ce que notre attente était excitée et se trouve tout à coup anéantie. Supposons encore que l'héritier d'un riche parent, voulant faire célébrer en l'honneur du défunt de riches et solennelles funérailles, se plaigne de n'y pouvoir réussir, en disant que plus il donne d'argent à ses gens pour paraître affligés, plus ils se montrent joyeux, nous éclatons de rire, et la cause en est encore que notre attente se trouve tout à coup anéantie. Et remarquons bien qu'il ne faut pas que la chose attendue soit changée en son contraire — car ce serait quelque chose encore, et cela pourrait être souvent un objet de chagrin ; — il faut qu'elle soit réduite à rien. En effet, si quelqu'un excite en nous une grande attente par le récit d'une histoire, et, qu'arrivés au dénouement, nous en reconnaissions la fausseté, nous éprouvons un déplaisir, comme, par exemple, quand on raconte que des hommes, frappés par une grande douleur, ont vu leurs cheveux blanchir en une nuit. Si, au contraire, un autre plaisant, pour réparer l'effet produit par cette histoire, raconte tout au long le chagrin d'un marchand qui, revenant des Indes en Europe avec tout son bien en marchandises, est obligé dans une tempête de tout jeter par-dessus le bord et se désole à tel point que sa perruque en devient blanche dans la même nuit, nous rions et nous avons du plaisir, parce que notre propre

méprisé en une chose qui nous est d'ailleurs indifférente, ou plutôt l'idée que nous suivons est pour nous comme une balle avec laquelle nous jouons quelque temps, tandis que nous pensions seulement la saisir et la retenir. Le plaisir ne vient pas de ce que nous voyons un menteur ou un sot se confondre, car cette dernière histoire, racontée avec un sérieux affecté, exciterait par elle-même les éclats de rire d'une société, et l'autre ne serait pas ordinairement jugée digne d'attention.

Il faut remarquer que dans ces sortes de cas la plaisanterie doit toujours contenir quelque chose qui puisse faire un instant illusion; c'est pourquoi, quand l'illusion est dissipée, l'esprit revient en arrière pour l'éprouver de nouveau, et ainsi, par l'effet d'une tension et d'un relâchement qui se succèdent rapidement, il est porté et balancé pour ainsi dire d'un point à un autre, et, comme la cause qui en quelque sorte tendait la corde vient à se retirer tout d'un coup (et non insensiblement), il en résulte un mouvement de l'esprit et un mouvement intérieur du corps, correspondant au premier, qui se prolongent involontairement, et, tout en nous fatiguant, nous égayent (produisent en nous des effets favorables à la santé).

En effet si on admet qu'à toutes nos pensées soit lié quelque mouvement dans les organes du corps,

on comprendra aisément comment à ce changement subit de l'esprit qui passe alternativement d'un point à un autre, pour considérer son objet, peuvent correspondre dans les parties élastiques de nos entrailles une tension et un relâchement alternatifs, qui se communiquent au diaphragme (comme ce qu'éprouvent les gens chatouilleux): dans cette circonstance, les poumons renvoient l'air à des reprises très-rapprochées, et produisent ainsi un mouvement favorable à la santé; et c'est là, et non dans l'état antérieur de l'esprit qu'il faut placer la véritable cause du plaisir que nous attachons à une pensée qui au fond ne représente rien. — *Voltaire* disait que le Ciel nous avait donné deux choses en compensation de toutes les misères de la vie: l'*espérance* et le *sommeil*. * Il aurait pu ajouter le *rire*, si nous pouvions disposer aussi facilement des moyens propres à l'exciter chez des hommes sensés, et si le véritable talent comique n'était pas aussi rare qu'est commun celui

* Du Dieu qui nous créa la clémence infinie,
Pour adoucir les maux de cette courte vie,
A placé parmi nous deux êtres bienfaisants,
De la terre à jamais aimables habitants,
Soutiens dans les travaux, trésors dans l'indigence:
L'un est le doux sommeil, et l'autre l'espérance.

(*Henriade*, *chant* 7.)

d'imaginer des choses qui *cassent la tête*, comme font les rêveurs mystiques, ou bien des choses où l'on se *casse le cou*, comme font les génies, ou enfin des choses qui *fendent le cœur* *, comme font les romanciers sentimentaux (et les moralistes du même genre).

On peut donc, à ce qu'il me semble, accorder à Épicure que toute jouissance, même quand elle est occasionnée par des concepts qui éveillent des idées esthétiques, est une sensation *animale*, c'est-à-dire corporelle, et l'on ne fera point par là le moindre tort au sentiment *spirituel* du respect pour les idées morales, car ce sentiment n'est pas une jouissance, mais une estime de soi (de l'humanité en nous), qui nous élève au-dessus du besoin de la jouissance; j'ajoute que, quoique moins noble, la satisfaction du goût n'en souffrira pas davantage.

On trouve un mélange de ces deux dernières qualités, le sentiment moral et le goût, dans la *naïveté*, qui n'est autre chose que la sincérité, naturelle à l'humanité, triomphant de l'art de feindre devenu une seconde nature. On rit de la

* J'ai essayé de conserver ici les expressions énergiques employées par Kant : *kopfbrechend*, *halsbrechend*, *herzbrechend*, et que rendent mal dans la traduction latine les termes abstraits : *abscondite*, *præcipitanter*, *molliter*. Seulement je n'ai pu, comme Kant, conserver dans tous les cas la même expression métaphorique. J. B.

simplicité qui atteste une certaine inexpérience en cet art, et on se réjouit de voir la nature déjouer l'artifice. On attendait ce qu'on voit tous les jours, un extérieur emprunté et composé à dessein pour tromper par la beauté de l'apparence, et voici, dans son innocence et dans sa pureté première, la nature qu'on n'attendait pas, et que celui qui la laisse paraître ne pense pas découvrir. A la vue de cette belle mais fausse apparence, qui a ordinairement tant d'influence sur notre manière de juger, et qui se trouve ici tout à coup anéantie, et de cette fourbe des hommes mise à nu, il se produit dans notre esprit un double mouvement en sens opposés, et ce mouvement donne au corps une secousse salutaire. Mais en voyant que la sincérité de l'âme (ou du moins son inclination à la sincérité), qui est infiniment supérieure à toute dissimulation, n'est pas tout à fait détruite dans la nature humaine, nous sentons quelque chose de sérieux dans ce jeu de l'imagination : le sentiment de l'estime vient s'y mêler. Mais aussi comme ce n'est là qu'un phénomène passager et que l'art de la dissimulation cesse bientôt de se montrer à découvert, il s'y mêle en même temps une certaine compassion ou un certain mouvement de tendresse, qui peut très-bien s'allier, et dans le fait est souvent uni, comme une sorte de jeu, avec notre franc rire, et qui allége ordinairement, pour celui

qui y donne lieu, l'embarras de ne pas être encore façonné aux conventions humaines. — Art et *naïveté* sont donc des choses contradictoires, mais il est possible aux beaux-arts, quoique cela leur arrive rarement, de représenter la naïveté dans une personne imaginaire. Il ne faut pas confondre avec la naïveté une simplicité franche qui ne gâte point la nature par l'artifice, uniquement parce qu'elle ignore ce que c'est que l'art de vivre en société.

On peut rapporter aussi le *comique* [1] aux choses qui, en nous égayant, tiennent au plaisir du rire et qui appartiennent à l'originalité de l'esprit, mais non pas au talent des beaux-arts. Le *comique* [2], dans le bon sens, signifie en effet le talent de se mettre volontairement dans une certaine disposition d'esprit où on juge toutes choses tout autrement qu'à l'ordinaire (même en sens inverse), et cependant d'après certains principes de la raison. Celui qui est involontairement soumis à cette disposition d'esprit, s'appelle *fantasque* [3]; mais celui-ci qui la prend volontairement et avec intention (pour exciter le rire par un contraste frappant) s'appelle *comique* [4]. Mais le comique appartient plutôt aux arts agréables qu'aux beaux-arts, parce que l'objet

[1] *die launige Manier.*
[2] *Laune.*
[3] *launisch.*
[4] *launige.*

de ces derniers doit toujours conserver quelque dignité, et exige par conséquent un certain sérieux dans l'exhibition, comme le goût dans le jugement.

DEUXIÈME SECTION

DE LA CRITIQUE DU JUGEMENT ESTHÉTIQUE.

Dialectique du Jugement esthétique.

§. LIV.

Pour qu'une faculté de juger puisse être dialectiquement considérée, il faut d'abord qu'elle soit *raisonnante*, c'est-à-dire que ses jugements prétendent *a priori* à l'universalité [1], car c'est dans l'opposition de ces jugements entre eux que consiste la dialectique. C'est pourquoi l'opposition qui se manifeste entre des jugements esthétiques sensibles (sur l'agréable et le désagréable) n'est pas dialectique. D'un

(1) On peut appeler jugement *raisonnant* (*judicium ratiocinans*) tout jugement qui se proclame universel, car, comme tel, il peut servir de majeure dans un raisonnement. On peut appeler au contraire* jugement *raisonné* (*judicium ratiocinatum*) un jugement conçu comme la conclusion d'un raisonnement, par conséquent un fondement *a priori*.

* J'emploie ces expressions *raisonné* et *raisonnant*, faute de meilleures; le sens qu'il faut leur donner ici est d'ailleurs parfaitement déterminé par la note même de Kant. J. B.

autre côté, l'opposition des jugements de goût entre eux, en tant que chacun de nous se borne à invoquer son propre goût, ne constitue pas une dialectique du goût; car personne ne songe à faire de son jugement une règle universelle. Il ne reste donc d'autre concept possible d'une dialectique du goût que celui d'une dialectique de la *critique* du goût (non pas du goût lui-même) considérée dans ses *principes* : là en effet s'engage entre nos concepts une lutte naturelle et inévitable sur le principe de la possibilité des jugements de goût en général. La critique transcendentale du goût ne doit donc renfermer une partie qui porte le nom de dialectique du Jugement esthétique, que s'il y a entre les principes de cette faculté une antinomie qui rende douteuse sa légitimité, et par conséquent sa possibilité interne.

§. LV.

Exposition de l'antimonie du goût.

Le premier lieu commun du goût est contenu dans cette proposition, derrière laquelle quiconque n'a pas de goût croit se mettre à l'abri de tout reproche : *chacun a son goût*. Ce qui signifie que le motif de cette espèce de jugements est purement

subjectif (que c'est une jouissance ou une douleur), et qu'ici le jugement n'a pas le droit d'exiger l'assentiment d'autrui.

Le second lieu commun du goût, celui qu'invoquent ceux même qui attribuent au goût le droit de porter des jugements universels, est celui-ci : *on ne peut pas disputer du goût.* Ce qui signifie que le motif d'un jugement de goût peut bien être objectif, mais qu'il ne peut pas être rapporté à des concepts déterminés, et que, par conséquent, dans ce jugement, on ne peut rien *décider* par des preuves, quoiqu'on puisse *contester* avec raison. S'il y a en effet entre *contester* et *disputer* cette ressemblance que dans l'un et l'autre cas on cherche à se mettre réciproquement d'accord en se contredisant réciproquement, il y a cette différence que dans le dernier cas on espère arriver à ce but en invoquant pour ses motifs des concepts déterminés, et qu'on admet ainsi, comme principes du jugement, des *concepts objectifs*. Mais quand cela est impossible, il est impossible aussi de disputer.

On voit facilement qu'entre ces deux lieux communs il manque une proposition, qui n'est pas, il est vrai, passée en proverbe, mais que chacun admet implicitement, c'est à savoir qu'on *peut contester en matière de goût* (non pas disputer).

Mais cette proposition est le contraire de la première. Car là où il est permis de contester, on peut espérer de tomber d'accord ; par conséquent il faut qu'on puisse compter sur des principes de jugement qui n'aient pas seulement une valeur particulière, et qui, par conséquent, ne soient pas seulement subjectifs ; et c'est précisément ce que nie cette proposition : *chacun a son goût*.

Le principe du goût donne donc lieu à l'antinomie suivante :

1. *Thèse*. Le jugement de goût ne se fonde pas sur des concepts ; car sinon on pourrait disputer sur ce jugement (décider par des preuves).

2. *Antithèse*. Le jugement de goût se fonde sur des concepts ; car sinon on ne pourrait y rien contester, quelle que fût la diversité de cette espèce de jugements (c'est-à-dire qu'on ne pourrait attribuer à ce jugement aucun droit à l'assentiment universel).

§. LVI.

Solution de l'antinomie du goût.

Il n'y a qu'un moyen de lever la contradiction de ces principes que suppose tout jugement de goût (et qui ne sont autre chose que les deux propriétés du jugement de goût exposées plus haut

dans l'analytique), c'est de montrer que le concept auquel on rapporte l'objet dans cette espèce de jugement n'a pas le même sens dans les deux maximes du Jugement esthétique; que ce double sens, ou ce double point de vue, est nécessaire à notre Jugement esthétique transcendental, mais qu'en même temps l'illusion, qui résulte de la confusion de l'un avec l'autre, est naturelle et inévitable.

Le jugement de goût doit se rapporter à quelque concept, car, sinon, il ne pourrait nullement prétendre à une valeur nécessaire et universelle. Mais il ne peut être prouvé par un concept. En effet un concept peut être ou déterminable ou indéterminé en soi et en même temps indéterminable. A la première espèce de concepts appartient le concept de l'entendement, déterminable par des prédicats de l'intuition sensible qui peut lui correspondre; à la seconde, le concept transcendental du supra-sensible, par lequel la raison donne un fondement à cette intuition, mais qu'elle ne peut déterminer davantage théoriquement.

Or le jugement de goût se rapporte à des objets des sens, mais non pas afin d'en déterminer un *concept* pour l'entendement; car ce n'est pas un jugement de connaissance. Ce n'est donc qu'un jugement particulier, en tant que représentation intuitive particulière, relative au sentiment du plaisir; et, en l'envisageant seulement sous ce point

de vue, on restreindrait sa valeur à l'individu qui jugerait l'objet : *pour moi* un objet de satisfaction, il peut n'avoir pas le même caractère pour d'autres ; — chacun a son goût.

Pourtant, sans aucun doute, dans le jugement de goût, la représentation de l'objet (en même temps aussi du sujet) a un caractère qui nous autorise à regarder cette espèce de jugement comme s'étendant nécessairement à chacun, et qui doit nécessairement avoir pour fondement quelque concept, mais un concept qui ne puisse être déterminé par l'intuition, qui ne fasse rien connaître, et dont, par conséquent, il soit impossible de *tirer aucune preuve* pour le jugement de goût. Mais un tel concept n'est que le concept pur que la raison nous donne du supra-sensible, qui sert de fondement à l'objet (et aussi au sujet jugeant) considéré comme objet des sens, par conséquent comme phénomène. En effet, si vous supprimez toute considération de ce genre, la prétention du jugement de goût à une validité universelle serait nulle ; ou si le concept, sur lequel il se fonde, n'était qu'un concept confus de l'entendement, comme celui de la perfection, auquel on pourrait faire correspondre l'intuition sensible du beau, il serait du moins possible en soi de fonder le jugement sur des preuves, ce qui est contraire à la thèse.

Or toute contradiction s'évanouit, quand je dis

que le jugement de goût se fonde sur un concept (d'un certain principe en général de la finalité subjective de la nature pour le Jugement), qui, à la vérité, étant indéterminable en soi, et impropre à la connaissance, ne peut rien nous faire connaître et rien prouver relativement à l'objet, mais qui pourtant donne au jugement une valeur universelle (quoique ce jugement soit dans chacun un jugement particulier, accompagnant immédiatement l'intuition); car la raison déterminante de ce jugement repose peut-être dans le concept de ce qui peut être considéré comme le *substratum* supra-sensible de l'humanité.

Pour résoudre une antinomie, il suffit de montrer qu'il est possible que deux propositions contraires en apparence ne se contredisent pas en réalité, et puissent aller ensemble, quoique l'explication de la possibilité de leur concept surpasse notre faculté de connaître. On peut aussi comprendre par là comment cette apparence est naturelle et inévitable pour la raison humaine, et pourquoi elle subsiste encore, quoiqu'elle ne trompe plus, après qu'on l'a expliquée.

En effet, dans les deux jugements contraires, nous donnons le même sens au concept sur lequel doit se fonder la validité universelle d'un jugement, et nous en tirons cependant deux prédicats opposés. Il faudrait entendre dans la

thèse, que le jugement de goût ne se fonde pas sur des concepts *déterminés*, et dans l'antithèse qu'il est fondé sur un concept *indéterminé* (celui du *substratum* supra-sensible des phénomènes); et alors il n'y aurait plus entre elles de contradiction.

Tout ce que nous pouvons faire ici, c'est de lever la contradiction qui se manifeste dans les prétentions opposées du goût. Quant à donner un principe objectif et déterminé, à l'aide duquel on puisse diriger, éprouver et démontrer les jugements de goût; c'est ce qui est absolument impossible, car ce ne seraient plus des jugements de goût. On ne peut que montrer le principe subjectif, à savoir l'idée indéterminée du supra-sensible, comme la seule clef dont on puisse se servir à l'égard de cette faculté dont les sources nous sont inconnues à nous-mêmes; car nous n'en pouvons rien savoir de plus.

L'antinomie que nous venons d'exposer et de résoudre a son principe dans le véritable concept du goût, c'est-à-dire d'un jugement esthétique simplement réfléchissant, et c'est pourquoi nous avons vu que les deux principes en apparence contradictoires peuvent être conciliés, *tous deux pouvant être vrais*, ce qui suffit. Si au contraire on plaçait la raison déterminante du goût dans *l'agréable*, comme le font quelques-uns (à cause de la

particularité de la représentation qui sert de fondement au jugement de goût), ou dans le principe de la *perfection*, comme d'autres le veulent (à cause de l'universalité de ce jugement), et qu'on tirât de l'un ou de l'autre principe la définition du goût, il en résulterait une antinomie qu'il serait impossible de résoudre autrement qu'en montrant que les *deux propositions* opposées *sont fausses*; ce qui prouverait que le concept sur lequel est fondée chacune d'elles se contredit lui-même. On voit donc que la critique applique à la solution de l'antinomie du Jugement esthétique la même méthode qu'à celle des antinomies de la raison pure théorique; et que les antinomies ont pour résultat, ici comme dans la critique de raison pratique, de nous contraindre à voir au delà du sensible et à chercher dans le supra-sensible le point de réunion de toutes nos facultés *a priori*, puisqu'il ne reste pas d'autre moyen de mettre la raison d'accord avec elle-même.

PREMIÈRE REMARQUE.

Comme nous trouvons souvent dans la philosophie transcendentale l'occasion de distinguer les idées des concepts de l'entendement, il peut être utile d'avoir à son service des termes techniques, propres à exprimer cette différence. Je crois qu'on

ne me blâmera pas d'en proposer ici quelque-uns. — Les idées, dans le sens le plus général du mot, sont des représentations rapportées à un objet, suivant un certain principe (subjectif ou objectif), en tant qu'elles ne peuvent jamais devenir une connaissance de cet objet. Ou bien, on les rapporte à une intuition, suivant le *principe* purement subjectif d'une concordance des facultés de connaître (l'imagination et l'entendement), et elles s'appellent alors *esthétiques ;* ou bien, on les rapporte à un concept, suivant un principe objectif, mais sans qu'elles puissent jamais fournir une connaissance de l'objet, et on les nomme des *idées rationnelles* *. Dans ce second cas, le concept est un concept *transcendent :* le concept de l'entendement, au contraire, auquel on peut toujours soumettre une expérience correspondante et adéquate, s'appelle, pour cette raison même, *immanent*.

Une *idée esthétique* ne peut jamais être une connaissance, parce que c'est une *intuition* (de l'imagination), à laquelle on ne peut jamais trouver de concept adéquat. Une *idée rationnelle* ne peut être non plus une connaissance, parce quelle contient un concept (celui du supra-sensible), auquel on ne peut jamais donner une intuition appropriée.

Or je crois qu'on peut nommer l'idée esthétique

* *Vernunftideen.*

une représentation *inexponible*[1] de l'imagination, et l'idée rationnelle un concept *indémontrable*[2] de la raison. C'est la condition de l'une comme de l'autre de ne pas être produites sans raison, mais (d'après la définition précédente d'une idée en général) conformément à certains principes des facultés de connaître auxquelles elles se rapportent (et qui sont subjectifs pour celle-là, objectifs pour celle-ci).

Les *concepts de l'entendement* doivent, comme tels, être toujours démontrables (si par démonstration on entend simplement, comme dans l'anatomie, l'*exhibition*); c'est-à-dire que l'objet qui leur correspond doit toujours pouvoir être donné dans l'intuition (pure ou empirique), car c'est par là seulement qu'ils peuvent devenir des connaissances. Le concept de la *quantité* peut être donné dans l'intuition *a priori* de l'espace, par exemple d'une ligne droite ou de toute autre figure; le concept de la *cause* dans l'impénétrabilité, le choc des corps, etc. Par conséquent, tous deux peuvent être appliqués à une intuition empirique, c'est-à-dire que la pensée en peut être montrée (ou démontrée) par un exemple; et il faut qu'il puisse en être ainsi; autrement, on n'est pas sûr que la pensée ne soit pas vide, c'est-à-dire sans objet.

[1] C'est l'expression même dont Kant se sert.
[2] C'est aussi l'expression de Kant.

On ne se sert ordinairement dans la logique de l'expression de démontrable ou d'indémontrable que relativement aux *propositions*; mais celles-ci seraient mieux désignées sous le nom de propositions médiatement ou immédiatement certaines; car la philosophie pure a aussi des propositions de ces deux espèces, si on entend par là des propositions vraies, susceptibles ou non de preuve. Mais si elle peut, en tant que philosophie, prouver par des principes *a priori*, elle ne peut pas démontrer, à moins qu'on ne s'écarte entièrement de ce sens d'après lequel démontrer (*ostendere, exhibere*) signifie donner à son concept une exhibition (soit par une preuve, soit simplement par une définition) dans une intuition qui peut être *a priori* ou empirique, et qui, dans le premier cas, s'appelle construction du concept, et, dans le second, est une exposition de l'objet, par laquelle est assurée la réalité objective du concept. C'est ainsi qu'on dit d'un anatomiste, qu'il démontre l'œil humain, quand il soumet à l'intuition le concept qu'il avait traité d'abord d'une manière discursive, au moyen de l'analyse de cet organe.

D'après cela, le concept rationnel du *substratum* supra-sensible de tous les phénomènes en général, ou même de ce qui doit être regardé comme le principe de notre volonté dans son rapport avec

des lois morales, c'est-à-dire de la liberté transcendentale, ce concept est déjà, quant à l'espèce, un concept indémontrable et une idée rationnelle, tandis que celui de la vertu l'est quant au degré; car on ne peut rien trouver dans l'expérience qui corresponde au premier quant à la qualité; et, pour le second, il n'y a pas d'effet empirique qui atteigne le degré que l'idée rationnelle prescrit comme une règle à cette causalité.

De même que, dans une idée rationnelle, l'*imagination*, avec ses intuitions, n'atteint pas le concept donné, ainsi, dans une idée esthétique, l'entendement, au moyen de ses concepts, n'atteint jamais toute cette intuition intérieure que l'imagination joint à la représentation donnée. Or, comme ramener une représentation de l'imagination à des concepts s'appelle les *exposer*, l'idée esthétique peut être appelée une représentation *inexponible* de l'imagination (dans son libre jeu). J'aurai encore occasion dans la suite de dire quelque chose de cette espèce d'idée; je veux seulement remarquer ici que ces deux sortes d'idées, les idées rationnelles et les idées esthétiques, doivent avoir toutes deux leurs principes dans la raison, les premières dans les principes objectifs, les secondes dans les principes subjectifs de l'usage de cette faculté.

On peut d'après cela définir le *génie* la faculté des *idées esthétiques;* par où on montre en même

temps pourquoi, dans les productions du génie, c'est la nature (du sujet), et non une fin réfléchie, qui donne sa règle à (l'art de la production du beau). En effet, comme il ne faut pas juger le beau d'après des concepts, mais d'après la disposition que montre l'imagination à s'accorder avec la faculté des concepts en général, il ne faut chercher ici ni règle ni précepte; ce qui est simplement nature dans le sujet, sans pouvoir être ramené à des règles ou à des concepts, c'est-à-dire le *substratum* suprasensible de toutes ses facultés (que nul concept de l'entendement ne peut atteindre), par conséquent ce qui fait de la concordance de toutes nos facultés de connaître le dernier but donné à notre nature par l'intelligible, voilà ce qui seul peut servir de mesure subjective à cette finalité esthétique, mais inconditionnelle, des beaux-arts, qui doit avoir la prétention légitime de plaire à chacun. Ainsi, comme on ne peut assigner à cette finalité aucun principe objectif, il n'y a qu'une seule chose possible, c'est qu'elle ait pour fondement *a priori* un principe subjectif et pourtant universel.

DEUXIÈME REMARQUE.

Une observation importante se présente ici d'elle-même, c'est qu'il y a *trois espèces d'antinomies* de la raison pure, qui toutes s'accordent en ce qu'elles

la forcent à abandonner cette supposition, d'ailleurs très-naturelle, que les objets des sens sont des choses en soi, pour les regarder bien plutôt comme de simples phénomènes et leur supposer un *substratum* intelligible (quelque chose de supra-sensible dont le concept n'est qu'une idée et ne peut donner lieu à une véritable connaissance). Sans ces antinomies, la raison ne pourrait jamais se décider à accepter un principe qui rétrécit à ce point le champ de sa spéculation, et consentir à sacrifier tant et de si brillantes espérances; car, en ce moment même, où, en compensation d'une telle perte, elle voit s'ouvrir, au point de vue pratique, une plus vaste perspective, elle ne paraît pas pouvoir renoncer sans douleur à ses espérances et à son ancien attachement.

S'il y a trois espèces d'antinomies, c'est qu'il y a trois facultés de connaître, l'entendement, le Jugement et la raison, dont chacune (en tant que faculté de connaître supérieure) doit avoir ses principes *a priori*. En tant qu'elle juge de ces principes mêmes et de leur usage, la raison exige absolument, relativement à chacun d'eux, pour le conditionnel donné l'inconditionnel; mais on ne peut jamais trouver l'inconditionnel, quand on considère le sensible comme appartenant aux choses en soi, au lieu de n'y voir qu'un simple phénomène, et d'y supposer comme chose en soi quelque chose de

supra-sensible (le *substratum* intelligible de la nature hors de nous et en nous). Il y a donc, 1° *pour la faculté de connaître*, une antinomie de la raison, relativement à l'usage théorique de l'entendement qu'elle pousse à l'inconditionnel; 2° *pour le sentiment du plaisir et de la peine*, une antinomie de la raison, relativement à l'usage esthétique du Jugement; 3° *pour la faculté de désirer*, une antinomie relativement à l'usage pratique de la raison législative par elle-même : car les principes supérieurs de toutes ces facultés sont *a priori*, et, conformément à l'exigence inévitable de la raison, il faut qu'elles jugent et puissent déterminer *absolument* * leur objet d'après ces principes.

Quant aux deux antinomies qui résultent de l'usage théorique et de l'usage pratique de ces facultés supérieures de connaître, nous avons montré ailleurs qu'elles étaient *inévitables*, lorsque, dans ces sortes de jugements, on ne considérait point les objets donnés comme phénomènes, et qu'on ne leur supposait point un *substratum* supra-sensible, mais aussi qu'il suffisait de faire cette supposition pour les résoudre. Quant à l'antinomie à laquelle donne lieu l'usage du Jugement conforme à l'exigence de la raison, et quant à la solution que nous en donnons ici, il n'y a que deux moyens de les

* *unbedingt*.

éviter : *ou bien*, niant que le jugement esthétique du goût ait pour fondement quelque principe *a priori*, on prétendra que toute prétention à un assentiment universel et nécessaire est vaine et sans raison, et qu'un jugement de goût doit être tenu pour exact, dès qu'il *arrive* que beaucoup en tombent d'accord, non que cet accord nous fasse *soupçonner* quelque principe *a priori*, mais parce qu'il atteste (comme dans le goût du palais) la conformité contingente des organisations particulières; *ou bien* on admettra que le jugement de goût est proprement un jugement caché de la raison sur la perfection qu'elle découvre dans une chose et dans le rapport de ses parties à une fin, et que, par conséquent, ce jugement n'est appelé esthétique qu'à cause de l'obscurité qui s'attache ici à notre réflexion, mais qu'en réalité il est téléologique. Dans ce cas, on regarderait la solution de l'antinomie par des idées transcendentales comme inutile et de nulle valeur, et on concilierait les lois du goût avec les objets des sens, non pas en les considérant comme de simples phénomènes, mais aussi comme des choses en soi. Mais nous avons montré en plusieurs endroits, dans l'exposition des jugements de goût, combien sont peu satisfaisants ces deux expédients.

Que si on accorde du moins à notre déduction qu'elle est dans la bonne voie, quoiqu'elle ne soit

pas encore suffisamment claire dans toutes ses parties, alors apparaissent trois idées : *premièrement* l'idée du supra-sensible en général, sans autre détermination que celle de *substratum* de la nature; *secondement* l'idée du supra-sensible comme principe de la finalité subjective de la nature pour notre faculté de connaître ; *troisièmement* l'idée du supra-sensible comme principe des fins de la liberté et de l'accord de la liberté avec ses fins dans le monde moral.

§. LVII.

De l'idéalisme de la finalité de la nature considérée comme art et comme principe unique du Jugement esthétique.

On peut d'abord chercher à expliquer le goût de deux manières : ou bien on dira qu'il juge toujours d'après des motifs empiriques, et par conséquent d'après des motifs qui ne peuvent être donnés qu'*a posteriori* par les sens, ou bien on accordera qu'il juge d'après un principe *a priori*. La première de ces deux opinions serait l'*empirisme* de la critique du goût, la seconde en serait le *rationalisme*. D'après la première, l'objet de notre satisfaction ne se distinguerait pas de l'agréable ; d'après la seconde, si le jugement reposait sur des concepts déterminés, il se confondrait avec le *bien* ; et ainsi toute *beauté* serait bannie du monde ; il ne resterait plus à la place qu'un nom particu-

lier, servant peut-être à exprimer un certain mélange des deux précédentes espèces de satisfaction. Mais nous avons montré qu'il y a aussi *a priori* des principes de satisfaction qui ne peuvent être ramenés il est vrai à des *concepts déterminés*, mais qui, étant *a priori*, s'accordent avec le principe du rationalisme.

Maintenant le rationalisme du principe du goût admettra ou le *réalisme* ou l'*idéalisme* de la finalité. Or, comme un jugement de goût n'est pas un jugement de connaissance et que la beauté n'est pas une qualité de l'objet, considéré en lui-même, le rationalisme du principe du goût ne peut point admettre commeobjective la finalité qui se manifeste dans le jugement, c'est-à-dire que le jugement porté par le sujet ne se rapporte pas théoriquement, par conséquent logiquement (quoique d'une manière confuse), à la perfection de l'objet, mais *esthétiquement* à la concordance de la représentation de l'objet dans l'imagination avec les principes essentiels de la faculté de juger en général. Par conséquent, même d'après le principe du rationalisme, il ne peut y avoir d'autre différence entre le réalisme et l'idéalisme du jugement de goût, sinon que dans le premier cas on regarde cette finalité subjective comme une *fin* réelle que se propose la nature (ou l'art) et qui consiste à s'accorder avec notre faculté de juger, tandisque, dans le second cas, on ne la regarde que comme

une concordance qui s'établit sans but, d'elle-même, et d'une manière accidentelle entre la faculté de juger et les formes qui se produisent dans la nature d'après des lois particulières.

Les belles formes de la nature organique parlent en faveur du réalisme de la finalité de la nature, ou de cette opinion qui admet comme principe de la production du beau une idée du beau dans la cause qui le produit, c'est-à-dire une fin relative à notre faculté de juger. Les fleurs, les figures même de certaines plantes tout entières, l'élégance, inutile pour notre usage, mais comme choisie exprès pour notre goût, que montrent toutes sortes d'animaux dans leurs formes, surtout la variété et l'harmonie des couleurs (dans le faisan, dans les testacés, dans les insectes, jusque dans les fleurs les plus communes), qui plaisent tant aux yeux et sont si attrayantes, et qui s'arrêtant à la surface, et n'ayant même rien de commun avec la figure, laquelle pourrait être nécessaire aux fins intérieures de ces animaux, paraissent avoir été faites tout exprès pour l'intuition externe ; toutes ces choses donnent un grand poids à ce genre d'explication qui admet dans la nature des fins réelles pour notre Jugement esthétique.

Mais, outre que cette opinion a contre elle la raison qui nous fait une maxime d'éviter, autant que possible, de multiplier inutilement les prin-

cipes, la nature révèle aussi partout dans ses libres formations une tendance mécanique à la production de formes qui semblent avoir été faites exprès pour l'usage esthétique de notre Jugement, et nous n'y trouvons pas la moindre raison de soupçonner qu'il faille pour cela quelque chose de plus que le simple mécanisme de la nature en tant que nature, en sorte que la concordance de ces formes avec notre Jugement peut fort bien dériver de ce mécanisme, sans qu'aucune idée serve de principe à la nature. J'entends par *libre formation* de la nature celle par laquelle, une partie d'un *fluide en repos* venant à s'évaporer ou à disparaître (et quelquefois seulement à perdre son calorique), le reste prend, en se solidifiant, une figure ou une texture, qui varie suivant la différence des matières, mais qui, pour la même substance, est toujours la même. Il faut supposer pour cela un véritable fluide, à savoir un fluide où la matière est entièrement dissoute, c'est-à-dire n'est pas un simple mélange de parties solides en suspension.

La formation se fait alors par une *réunion précipitée**, c'est-à-dire par une solidification soudaine, non par un passage successif de l'état fluide à l'état solide, mais comme d'un seul coup, et cette transformation s'appelle encore *cristallisation*. L'exem-

* *durch Aschiessen.*

ple le plus ordinaire de cette espèce de formation est la congélation de l'eau, dans laquelle se forment d'abord de petites aiguilles de glace qui se croisent sous des angles de 60 degrés, tandis que d'autres viennent s'attacher à chaque point de ces angles, jusqu'à ce que toute la masse soit congelée, de telle sorte que pendant ce temps l'eau qui se trouve entre les aiguilles de glace ne passe pas par l'état pâteux, mais reste, au contraire, aussi complétement fluide, que si sa température était beaucoup plus haute, et cependant elle n'a que la température de la glace. La matière qui se dégage et qui, au moment de la solidification, se dissipe soudainement, est une quantité considérable de calorique qui ne servait qu'à maintenir l'état fluide et qui, en se dégageant, laisse cette nouvelle glace à la température de l'eau auparavant fluide.

Beaucoup de sels, beaucoup de pierres à forme crystalline sont produites de la même manière par des substances terreuses qui ont été mises en dissolution dans l'eau, on ne sait comment. De même encore, selon toute apparence, les groupements de beaucoup de substances minérales, de la galène cubique, de la mine d'argent rouge, etc., se forment aussi dans l'eau et par la réunion précipitée des parties, que quelque cause oblige à quitter ce véhicule et à s'arranger de manière à prendre des formes extérieures déterminées.

D'un autre côté, toutes les matières qui n'étaient maintenues à l'état fluide que par la chaleur et qui se sont solidifiées par le refroidissement, quand on les brise, montrent aussi à l'intérieur une texture déterminée, et nous font juger par là que, si leur propre poids ou le contact de l'air ne l'eût empêché, elles montreraient également à l'extérieur la forme qui leur est spécifiquement propre, et c'est ce qu'on a observé sur certains métaux qui s'étaient durcis à la surface après la fusion et dont on avait décanté la partie restée encore liquide à l'intérieur, de manière que ce qui restait encore intérieurement pût se cristalliser librement. Beaucoup de ces cristallisations minérales, comme les spaths, la pierre hématite, les fleurs de mars offrent souvent des formes si belles, que l'art pourrait tout au plus en concevoir de pareilles. Les stalactites qu'on trouve dans l'antre d'Antiparos sont produites tout simplement par une eau qui coule goutte à goutte à travers des couches de gypse.

L'état fluide, selon toute apparence, est en général antérieur à l'état solide, et les plantes, aussi bien que les corps des animaux, sont formées par une matière nutritive fluide, en tant que cette matière se forme elle-même en repos : sans doute elle est d'abord soumise à une certaine disposition originaire de moyens et de fins (qu'il ne faut pas juger esthétiquement, mais téléologiquement, d'a-

près le principe du réalisme, comme nous le montrerons dans la seconde partie); mais en même temps aussi peut-être se compose-t-elle et se forme-t-elle en liberté, d'après la loi générale de l'affinité des matières. Or, comme les vapeurs, répandues dans une atmosphère qui est un mélange de différents gaz, produisent, par l'effet du refroidissement, des cristaux de neige, qui, suivant les diverses circonstances atmosphériques dans lesquelles ils se forment, paraissent très-artistement formés et sont singulièrement beaux; ainsi, sans rien ôter au principe téléologique en vertu duquel nous jugeons l'organisation, on peut bien penser que la beauté des fleurs, des plumes d'oiseaux, des coquillages, dans la forme comme dans la couleur, peut être attribuée à la nature et à la propriété qu'elle a de produire librement, sans aucun but particulier, et d'après des lois chimiques, par l'arrangement de la matière nécessaire à l'organisation, certaines formes qui montrent de plus une finalité esthétique.

Mais ce qui prouve directement que le principe de l'*idéalité* de la finalité sert toujours de fondement aux jugements que nous portons sur le beau de la nature, et ce qui nous empêche d'admettre comme principe d'explication une fin réelle de la nature pour notre faculté de représentation, c'est qu'en général, quand nous jugeons de la beauté, nous cherchons en nous-mêmes *a priori* la mesure

de notre jugement, et que, lorsqu'il s'agit de juger si une chose est belle ou non, le jugement esthétique est lui-même législatif. Cela serait en effet impossible dans l'hypothèse du réalisme de la finalité de la nature, car alors nous apprendrions de la nature ce que nous aurions à trouver beau, et le jugement de goût serait soumis à des principes empiriques. Or dans cette sorte de jugement, il ne s'agit pas de savoir ce qu'est la nature ou même quelle fin elle se propose par rapport à nous, mais quel effet elle produit sur nous. Dire que la nature a formé ses figures pour notre satisfaction, ce serait encore y reconnaître une finalité objective, et non pas admettre seulement une finalité subjective, reposant sur le jeu de l'imagination en liberté ; dans cette dernière opinion, c'est nous qui accueillons la nature avec faveur, ce n'est pas elle qui nous en fait une. La propriété qu'a la nature de nous fournir l'occasion de percevoir dans le rapport des facultés de connaître, s'exerçant sur quelques-unes de ses productions, une finalité interne que nous devons regarder, en vertu d'un principe supra-sensible, comme nécessaire et universelle; cette propriété ne peut être une fin de la nature, ou plutôt nous ne pouvons la regarder comme telle, car alors, le jugement, qui serait déterminé par là, serait hétéronome, et non point libre et autonome, comme il convient à un jugement de goût.

Dans les beaux-arts, le principe de l'idéalisme de la finalité est encore plus clair. Ils ont cela de commun avec la nature qu'on n'y peut admettre un réalisme esthétique fondé sur des sensations (car ce ne seraient plus des beaux-arts, mais des arts agréables). D'un autre côté, la satisfaction produite par des idées esthétiques ne doit pas dépendre de certaines fins proposées à l'art (qui n'aurait plus alors qu'un but mécanique); par conséquent, même dans le rationalisme du principe, elle repose sur l'idéalité et non sur la réalité des fins : c'est ce qui résulte clairement de ce que les beaux-arts, comme tels, ne doivent pas être considérés comme des productions de l'entendement et de la science, mais du génie, et qu'ainsi ils reçoivent leur règle des idées *esthétiques*, lesquelles sont essentiellement différentes des idées rationnelles de fins déterminées.

De même que l'*idéalité* des objets des sens, considérés comme phénomènes, est la seule manière d'expliquer comment leurs formes peuvent être déterminées *a priori*, de même l'*idéalisme* de la finalité, dans le jugement du beau de la nature et de l'art, est la seule supposition qui permette à la critique d'expliquer la possibilité d'un jugement de goût, c'est-à-dire d'un jugement qui réclame *a priori* une validité universelle (sans fonder sur des concepts la finalité qui est représentée dans l'objet).

§. LVIII.

De la beauté comme symbole de la moralité.

Pour prouver la réalité de nos concepts, il faut toujours des intuitions. S'agit-il de concepts empiriques, ces dernières s'appellent *exemples*. S'agit-il de concepts purs de l'entendement, ce sont des *schèmes*. Quant à la réalité objective des concepts de la raison, c'est-à-dire des idées, en demander la preuve, au point de vue de la connaissance théorique, c'est demander quelque chose d'impossible, puisqu'il ne peut y avoir d'intuition qui leur corresponde.

Toute *hypotypose* (exhibition, *subjectio sub adspectum*), en tant que représentation sensible *, est double : elle est *schématique,* quand l'intuition qui correspond à un concept saisi par l'entendement est donné *a priori; symbolique,* lorsqu'à un concept, que la raison seule peut concevoir, mais auquel aucune intuition sensible ne peut correspondre, est soumise une intuition avec laquelle s'accorde un procédé du jugement qui n'est qu'analogue à celui qu'il suit dans le schématisme, c'est-à-dire qui ne s'accorde avec celui-ci que par la règle

* *Versinnlichung.*

et non par l'intuition même, par conséquent par la forme seule de la réflexion, et non par son contenu.

C'est à tort que les nouveaux logiciens emploient le mot *symbolique*, pour désigner le mode de représentation opposé au mode intuitif; car le mode symbolique n'est qu'une *espèce* du mode intuitif. Ce dernier (le mode intuitif) peut en effet se diviser en mode *schématique* et mode *symbolique*. Tous deux sont des hypotyposes, c'est-à-dire des exhibitions (*exhibitiones*); on'y trouve autre chose que de simples *caractères*, ou des signes sensibles destinés à désigner les concepts auxquels on les associe. Ces derniers ne contiennent rien qui appartienne à l'intuition de l'objet, mais ils servent seulement de moyen de reproduction, suivant la loi d'association à laquelle est soumise l'imagination, par conséquent dans un but subjectif. Tels sont les mots ou les signes visibles (algébriques et même mimiques), en tant que simples *expressions* des concepts (1).

Toutes les intuitions qui sont soumises à des concepts *a priori* sont donc ou des *schèmes* ou des *symboles* : les premiers contiennent des exhibitions directes, les seconds des exhibitions indirectes du

(1) Le mode intuitif de la connaissance doit être opposé au mode discursif (non au mode symbolique). Or le premier est ou *schématique*, au moyen de la *démonstration*; ou *symbolique*, comme représentation fondée sur une simple *analogie*.

concept. Les premiers procèdent démonstrativement, les seconds au moyen d'une analogie (pour laquelle on se sert même d'intuitions empiriques). Dans ce dernier cas, le Jugement a une double fonction; d'abord d'appliquer le concept à l'objet d'une intuition sensible, et ensuite d'appliquer à un tout autre objet, dont le premier n'est que le symbole, la règle de la réflexion que nous faisons sur cette intuition. C'est ainsi qu'on représente *symboliquement* un état monarchique par un corps animé, quand il est dirigé d'après une constitution et des lois populaires, ou par une pure machine, comme par exemple un moulin à bras, quand il est gouverné par une volonté unique et absolue. Entre un état despotique et un moulin à bras il n'y a aucune ressemblance, mais il y en a entre les règles, au moyen desquelles nous réfléchissons sur ces deux choses et sur leur causalité. — Ce point a été jusque-là peu éclairci, quoiqu'il mérite un plus profond examen; mais ce n'est pas ici le lieu de nous y arrêter. Notre langue est pleine de semblables exhibitions indirectes fondées sur une analogie, dans lesquelles l'expression ne contient pas un schème propre au concept, mais seulement un symbole pour la réflexion. Telles sont les expressions *fondement* (appui, base), *dépendre* (tenir à quelque chose de plus élevé), *découler* de quelque chose (pour suivre), *substance* (le soutien des acci-

dents, comme s'exprime *Locke*). De même d'une infinité d'autres hypotyposes symboliques et non schématiques, et d'expressions qui servent à désigner des concepts, non pas au moyen d'une intuition directe, mais seulement d'après une analogie avec l'intuition, c'est-à-dire en faisant passer la réflexion que fait l'esprit sur un objet de l'intuition à un tout autre concept auquel une intuition ne peut jamais peut-être correspondre directement. Si on peut déjà nommer connaissance un simple mode de représentation (et cela est bien permis quand il ne s'agit pas d'un principe qui détermine l'objet théoriquement, relativement à ce qu'il est en soi, mais qui le détermine pratiquement, en nous montrant ce que l'idée de cet objet doit être pour nous et pour l'usage auquel elle convient), alors toute notre connaissance de Dieu est simplement symbolique, et celui qui la regarde comme schématique, ainsi que les attributs d'entendement, de volonté, etc., qui ne prouvent leur réalité objective que dans les êtres du monde, celui-là tombe dans l'anthropomorphisme, de même que celui qui écarte toute espèce de mode intuitif tombe dans le déisme, ou dans ce système suivant lequel on ne connaît absolument rien de Dieu, pas même au point de vue pratique.

Or je dis que le beau est le symbole de la moralité, et que c'est seulement sous ce point de vue

(en vertu d'une relation naturelle à chacun, et que chacun exige de tous les autres, comme un devoir) qu'il plaît et qu'il prétend à l'assentiment universel, car l'esprit s'y sent comme ennobli, et s'élève au-dessus de cette simple capacité, en vertu de laquelle nous recevons avec plaisir des impressions sensibles, et il estime la valeur des autres d'après cette même maxime du Jugement. C'est l'*intelligible* que le goût a en vue, comme l'a montré le paragraphe précédent : c'est vers lui en effet que conspirent nos facultés de connaître supérieures, et sans lui il y aurait contradiction entre leur nature et les prétentions qu'élève le goût. Dans cette faculté, le Jugement ne se voit plus, comme quand il n'est qu'empirique, soumis à une hétéronomie des lois de l'expérience : il se donne à lui-même sa loi relativement aux objets d'une si pure satisfaction, comme fait la raison relativement à la faculté de désirer ; et par cette possibilité intérieure qui se manifeste dans le sujet, comme par la possibilité extérieure d'une nature qui s'accorde avec la première, il se voit lié à quelque chose qui se révèle dans le sujet même et en dehors du sujet, et qui n'est ni nature ni liberté, mais qui est lié au principe de cette dernière, c'est-à-dire avec le supra-sensible, dans lequel la faculté théorique se confond avec la faculté pratique, d'une manière inconnue, mais semblable pour tous. Nous indiquerons quel-

ques points de cette analogie, en faisant remarquer en même temps les différences.

1. Le beau plaît *immédiatement* (mais seulement dans l'intuition réfléchissante, non, comme la moralité, dans le concept). 2. Il plaît *indépendamment de tout intérêt* (le bien moral est, il est vrai, nécessairement lié à un intérêt, mais non pas à un intérêt qui précède le jugement de satisfaction, car c'est ce jugement même qui le produit). 3. La *liberté* de l'imagination (par conséquent de notre sensibilité) est représentée dans le jugement du beau comme s'accordant avec la légalité de l'entendement (dans le jugement moral, la liberté de la volonté est conçue comme l'accord de cette faculté avec elle-même suivant des lois universelles de la raison). 4. Le principe subjectif du jugement du beau est représenté comme *universel*, c'est-à-dire comme valable pour chacun, quoiqu'il ne puisse être déterminé par aucun concept universel (le principe objectif de la moralité est aussi représenté comme universel, c'est-à-dire comme valable pour tous les sujets, ainsi que pour toutes les actions de chaque sujet, mais aussi comme pouvant être déterminé par un concept universel. C'est pourquoi le jugement moral n'est pas seulement capable de principes constitutifs déterminés, mais il n'est possible que par des maximes fondées sur ces principes et sur leur universalité).

La considération de cette analogie est fréquente même chez les intelligences vulgaires, et on désigne souvent des objets beaux, de la nature ou de l'art, par des noms qui paraissent avoir pour principe un jugement moral. On qualifie de majestueux et de magnifiques des arbres ou des édifices; on parle de campagnes gaies et riantes; les couleurs même sont nommées innocentes, modestes, tendres, parce qu'elles excitent des sensations qui contiennent quelque chose d'analogue à la conscience d'une disposition d'esprit produite par des jugements moraux. Le goût nous permet ainsi de passer, sans un saut trop brusque, de l'attrait des sens à un intérêt moral habituel, en représentant l'imagination dans sa liberté comme pouvant être déterminé d'une manière concordante avec l'entendement, et même en apprenant à trouver dans les objets des sens une satisfaction libre et indépendante de tout attrait sensible.

§. LIX.

APPENDICE.

De la méthodologie du goût.

La division d'une critique en doctrine élémentaire et méthodologie, laquelle précède la science, ne peut s'appliquer à la critique du goût, puisqu'il n'y a pas et ne peut y avoir de science du beau, et que le jugement du goût ne peut être déterminé par des principes. En effet la partie scientifique de chaque art et tout ce qui regarde la *vérité* dans l'exhibition de leur objet sont sans doute une condition indispensable (*conditio sine qua non*) des beaux-arts, mais ce ne sont pas les beaux-arts mêmes. Il n'y a donc pour les beaux-arts qu'une *manière* * (*modus*), et non une *méthode* (*methodus*). Le maître doit montrer ce que doit faire l'élève et comment il le doit faire, et les règles générales auxquelles il ramène en définitive sa manière de procéder peuvent plutôt servir à lui en rappeler à l'occasion les principales choses qu'à les lui prescrire. On doit cependant ici avoir égard à un certain idéal, que l'art doit avoir devant les yeux,

* *Manier.*

quoiqu'il ne puisse jamais l'atteindre parfaitement. Ce n'est qu'en excitant l'imagination de l'élève à s'approprier à un concept donné, et, pour cela, en lui faisant remarquer l'insuffisance de l'expression par rapport à l'idée, que le concept même n'atteint pas, parce qu'elle est esthétique, et au moyen d'une critique sévère, qu'on l'empêchera de prendre les exemples qui lui seront proposés pour des types ou des modèles à imiter, qui ne peuvent être soumis à une règle supérieure et à son propre jugement, et c'est ainsi que le génie et avec lui la liberté de l'imagination échapperont au danger d'être étouffés par les règles, sans lesquelles il ne peut y avoir de beaux-arts, ni de goût qui les juge exactement.

La propédeutique de tous les beaux-arts, en tant qu'il s'agit du suprême degré de leur perfection, ne semble pas consister dans des préceptes, mais dans la culture des facultés de l'esprit par ces connaissances préparatoires qu'on appelle *humaniora*, probablement parce que *humanité* signifie, d'un côté, le *sentiment de la sympathie* universelle, et, de l'autre, la faculté de pouvoir se *communiquer* intimement et universellement, deux propriétés qui ensemble composent la sociabilité propre à l'humanité et par lesquelles elle sort des bornes assignées à l'animal. Le siècle et les peuples dont le vif penchant pour la société *légale*, seul fondement

d'un état durable, lutta contre les grandes difficultés que présente le problème de l'union de la liberté (et par conséquent aussi de l'égalité) avec une certaine contrainte (plutôt avec celle du respect et de la soumission au devoir qu'avec celle de la peur), ce siècle et ces peuples durent trouver d'abord l'art d'entretenir une communication réciproque d'idées entre la partie la plus cultivée et la partie la plus inculte, de rapprocher le développement et la culture de la première du niveau de la simplicité naturelle et de l'originalité de la seconde, et d'établir ainsi cet intermédiaire entre la civilisation et la simple nature qui constitue pour le goût, en tant que sens commun des hommes, une mesure exacte, mais qui ne peut être déterminée d'après des règles générales.

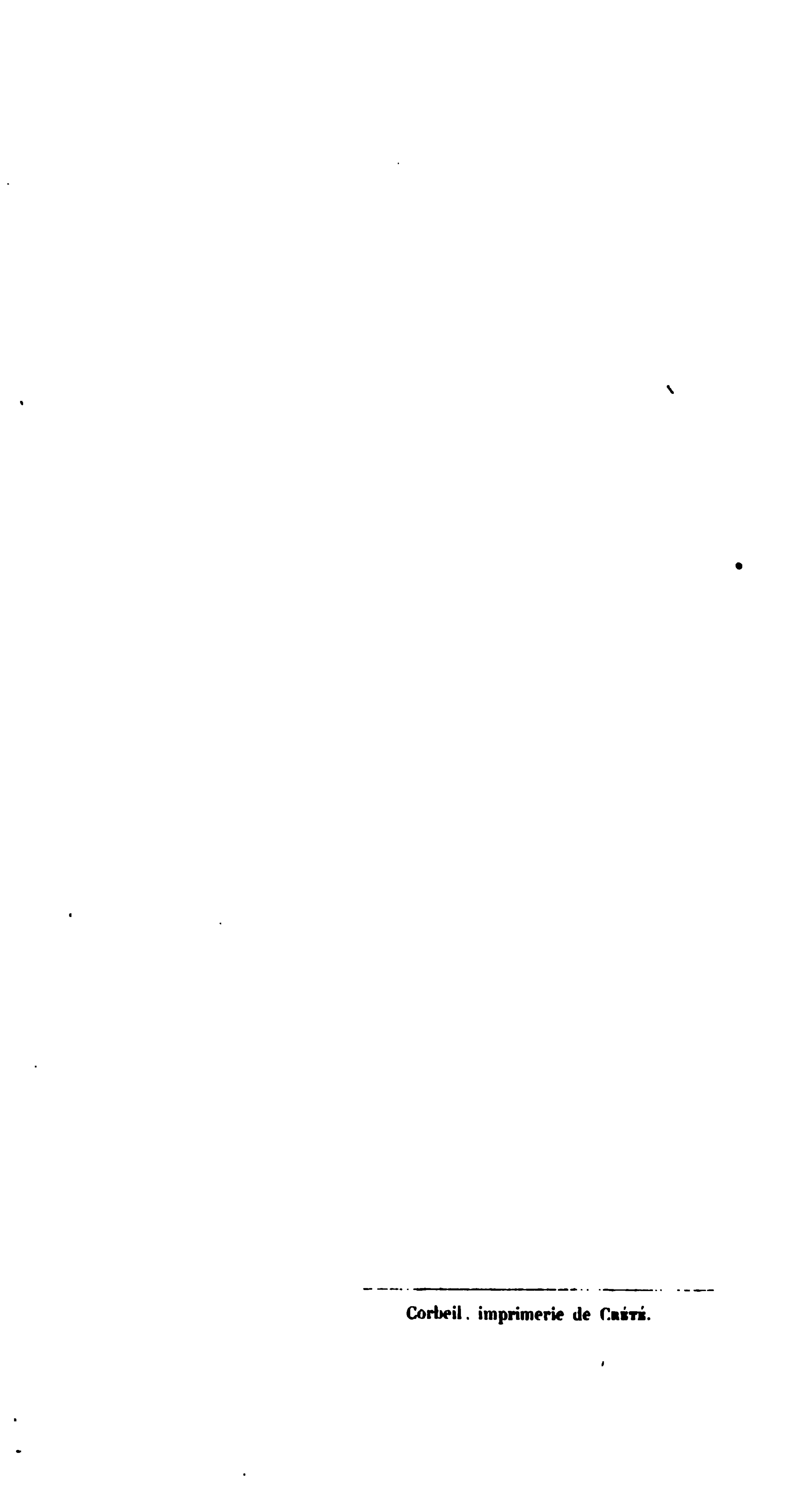
Un siècle plus avancé se passera difficilement de ces modèles, parce qu'il s'éloigne toujours plus de la nature, et qu'enfin, s'il n'en avait pas des exemples permanents, il serait à peine en état de se faire un concept de l'heureuse union, dans un seul et même peuple, de la contrainte légale, qu'exige la plus haute culture, avec la force et la sincérité de la libre nature sentant sa propre valeur.

Mais comme le goût est en réalité une faculté de juger de la représentation sensible des idées morales (au moyen d'une certaine analogie de la réflexion sur ces deux choses), et comme c'est de

cette faculté ainsi que d'une capacité plus haute encore pour le sentiment dérivé de ces idées (qu'on appelle le sentiment moral), que découle ce plaisir que le goût proclame valable pour l'humanité en général, et non pas seulement pour le sentiment particulier de chacun : on voit clairement que la véritable propédeutique pour fonder le goût est le développement des idées morales et la culture du sentiment moral; car c'est seulement à la condition que la sensibilité soit d'accord avec ce sentiment, que le véritable goût peut recevoir une forme déterminée et immuable.

FIN DU TOME PREMIER.

CRITIQUE
DU JUGEMENT.



Corbeil. imprimerie de Crété.

CRITIQUE

DU JUGEMENT

SUIVIE DES OBSERVATIONS

SUR LE SENTIMENT DU BEAU ET DU SUBLIME,

Par Emm. Kant,

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PAR J. BARNI,

Professeur agrégé de philosophie au Collége Charlemagne,

AVEC UNE INTRODUCTION DU TRADUCTEUR.

TOME SECOND.

PARIS,

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,

Quai des Augustins, 19.

1846

DEUXIÈME PARTIE

DE LA CRITIQUE DU JUGEMENT.

CRITIQUE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE.

CRITIQUE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE.

§. LX.

De la finalité objective de la nature.

Les principes transcendentaux de la connaissance nous autorisent à admettre une finalité par laquelle la nature, dans ses lois particulières, s'accorde subjectivement avec la faculté de compréhension du Jugement humain, et qui nous permet de lier les expériences particulières en un système; car, parmi les diverses productions de la nature, on peut admettre aussi la possibilité de certaines productions qui aient cette forme spécifique pour caractère, c'est-à-dire qui, comme si elles étaient faites tout exprès pour notre faculté de juger, servent, par leur variété et leur unité, comme à fortifieret à entretenir les forces de l'esprit (qui sont en jeu dans l'exercice de cette faculté), ce qui leur a valu le nom de *belles* formes.

Mais que les choses de la nature soient entre elles dans le rapport de moyens à fins, et que leur possibilité ne puisse être suffisamment comprise qu'au moyen de cette espèce de causalité, c'est ce dont

nous ne trouvons pas la raison dans l'idée générale de la nature considérée comme l'ensemble des objets des sens. En effet, dans le cas précédent, la représentation des choses, étant quelque chose en nous, pouvait bien aussi être conçue *a priori* comme appropriée à la destination intérieure de nos facultés de connaître; mais comment des fins qui ne sont pas les nôtres, et qui n'appartiennent pas non plus à la nature (que nous n'admettons pas comme un être intelligent), peuvent-elles et doivent-elles constituer une espèce particulière de causalité, ou au moins un caractère tout particulier de conformité à des lois? c'est ce qu'il est impossible de présumer *a priori* avec quelque fondement. Bien plus, l'expérience même ne peut en démontrer la réalité, si on n'a pas déjà subtilement introduit le concept de fin dans la nature des choses. Nous ne tirons donc pas ce concept des objets et de la connaissance empirique que nous en avons, et par conséquent nous nous en servons plutôt pour comprendre la nature par analogie avec un principe subjectif de la liaison des représentations, que pour la connaître par des principes objectifs.

En outre, la finalité objective, comme principe de la possibilité des choses de la nature, est si loin de s'accorder *nécessairement* avec le concept de la nature, que c'est elle justement qu'on invoque pour prouver la contingence de la nature et de ses for-

mes. En effet, quand on parle de la structure d'un oiseau, des cellules creusées dans ses os, de la disposition de ses ailes pour le mouvement, de celle de sa queue qui lui sert comme de gouvernail, et ainsi de suite, on dit que tout cela est tout à fait contingent, si on le considère relativement au simple *nexus effectivus* de la nature, et qu'on n'invoque pas encore une espèce particulière de causalité, celle des fins (*nexus finalis*), c'est-à-dire que la nature, considérée comme simple mécanisme, aurait pu prendre mille autres formes, sans violer l'unité de ce principe, et que, par conséquent, on ne peut espérer de trouver *a priori* la raison de cette forme dans le concept même de la nature, mais qu'il la faut chercher en dehors de ce concept.

On a cependant raison d'admettre, du moins d'une manière problématique, le jugement téléologique dans l'investigation de la nature, mais à la condition qu'on n'en fera un principe d'observation et d'investigation que par *analogie* avec la causalité déterminée par des fins, et qu'on ne prétendra rien *expliquer* par là. Il appartient au Jugement réfléchissant, et non au Jugement déterminant. Le concept des liaisons et des formes finales de la nature est au moins *un principe de plus* qui sert à ramener ses phénomènes à des règles, là où ne suffisent pas les lois d'une causalité purement mécanique. Nous avons en effet recours à un principe téléologique

toutes les fois que nous attribuons de la causalité au concept d'un objet, comme si ce concept était dans la nature (et non en nous-mêmes), ou que, pour mieux dire, nous nous représentons la possibilité d'un objet par analogie avec ce genre de causalité (qui est le nôtre), concevant ainsi la nature comme étant *technique* par sa propre puissance, au lieu de ne voir dans sa causalité qu'un simple mécanisme, comme il le faudrait si on ne lui attribuait ce mode d'action. Si, au contraire, nous admettions dans la nature des causes agissant *avec intention*, et si, par conséquent, nous donnions pour fondement à la téléologie non plus simplement un principe *régulateur*, nous servant à juger les phénomènes de la nature, considérée dans ses lois particulières, mais un principe *constitutif*, qui déterminerait l'origine de ses productions, alors le concept d'une fin de la nature n'appartiendrait plus au Jugement réfléchissant, mais au Jugement déterminant. Ou plutôt ce concept n'appartiendrait plus proprement au Jugement (comme celui de la beauté en tant que finalité formelle subjective); comme concept rationnel, il introduirait dans la science de la nature une nouvelle espèce de causalité. Mais cette espèce de causalité, nous ne faisons que la tirer de nous-mêmes pour l'attribuer à d'autres êtres, sans vouloir pour cela les assimiler à nous.

PREMIÈRE SECTION.

ANALYTIQUE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE.

§. LXI.

De la finalité objective qui est simplement formelle, à la différence de celle qui est matérielle.

Toutes les figures géométriques, tracées d'après un principe, révèlent une finalité objective souvent merveilleuse par sa variété, c'est-à-dire qu'elles servent à résoudre plusieurs problèmes avec un seul principe, et chacun d'eux d'une manière infiniment variée. La finalité est ici évidemment objective et intellectuelle, et non simplement subjective et esthétique. Car elle exprime la propriété qu'a la figure d'engendrer plusieurs figures proposées et elle est reconnue par la raison. Mais la finalité ne constitue pourtant pas la possibilité du concept de l'objet même, c'est-à-dire qu'il n'est pas considéré comme n'étant possible que relativement à cet usage.

Cette figure si simple qu'on appelle le cercle

contient le principe de la solution d'une foule de problèmes dont chacun exigerait par lui-même bien des apprêts, tandis que cette solution s'offre d'elle-même comme une des admirables et infiniment nombreuses propriétés de cette figure. S'agit-il, par exemple, de construire un triangle avec une base donnée et l'angle opposé, le problème est indéterminé, c'est-à-dire qu'on peut le résoudre d'une manière infiniment variée. Mais le cercle renferme toutes ces solutions du problème, comme le lieu géométrique qui fournit tous les triangles satisfaisant aux conditions données. Ou bien faut-il que deux lignes se coupent de telle sorte que le rectangle formé par les deux parties de l'une soit égal au rectangle formé par les deux parties de l'autre, la solution du problème présente en apparence beaucoup de difficulté. Mais, pour que des lignes se partagent dans cette proportion, il suffit qu'elles se coupent dans l'intérieur du cercle et se terminent à sa circonférence. Les autres lignes courbes fournissent aussi des solutions de ce genre, que n'avait pas fait concevoir d'abord la règle d'après laquelle on les construit. Toutes les sections coniques, quelle que soit la simplicité de leur définition, soit qu'on les considère elles-mêmes ou qu'on rapproche leurs propriétés, sont fécondes en principes pour la solution d'nue multitude de problèmes possibles. — C'est

un véritable plaisir de voir l'ardeur avec laquelle les anciens géomètres recherchaient les propriétés des lignes de cette espèce, sans se laisser troubler par la question des esprits bornés : à quoi bon cette connaissance ? C'est ainsi, par exemple, qu'ils recherchaient les propriétés de la parabole, sans connaître la loi de la gravitation à la surface de la terre, que leur eût fournie l'application de la parabole à la trajectoire des corps sollicités par la pesanteur (dont la direction peut être considérée comme parallèle à elle-même pendant toute la durée de leur mouvement). C'est ainsi encore qu'ils étudiaient les propriétés de l'ellipse, sans deviner qu'il y avait aussi une gravitation pour les corps célestes, et sans connaître la loi qui régit la pesanteur de ces corps dans leurs diverses distances au centre d'attraction, et qui fait que, bien qu'ils soient entièrement libres, ils sont obligés de décrire cette courbe. —En travaillant ainsi, à leur insu, pour la postérité, ils jouissaient de trouver dans l'essence des choses une finalité dont ils pouvaient montrer *a priori* la nécessité. *Platon*, maître lui-même en cette science, tombe dans l'enthousiasme sur cette disposition originaire des choses, dont la découverte peut se passer de toute expérience, et sur la faculté qu'a l'esprit de pouvoir puiser l'harmonie des êtres à son principe supra-sensible (y

compris les propriétés des nombres, avec lesquels l'esprit joue dans la musique). Cet enthousiasme l'élevait au-dessus des concepts de l'expérience dans la région des idées, qui ne lui paraissaient explicables que par un commerce intellectuel avec le principe de tous les êtres. Il n'est pas étonnant qu'il ait exclu de son école ceux qui étaient ignorants en géométrie; car, ce qu'Anaxagore concluait des objets de l'expérience et de leur liaison finale, il pensait le tirer d'une intuition pure, inhérente à l'esprit humain. La nécessité dans la finalité, c'est-à-dire la nécessité des choses qui sont disposées comme si elles avaient été faites à dessein pour notre usage, mais qui semblent pourtant appartenir originairement à l'essence des choses, sans avoir égard à notre usage, voilà le principe de la grande admiration que nous cause la nature, moins encore en dehors de nous que dans notre propre raison. Aussi est-ce une erreur bien pardonnable de passer insensiblement de cette admiration au fanatisme.

Mais, quoique cette finalité intellectuelle soit objective (et non subjective, comme la finalité esthétique), on ne peut la concevoir, quant à sa possibilité, que comme formelle (non comme réelle), c'est-à-dire que comme une finalité à laquelle il n'est pas nécessaire de donner une fin, une téléologie pour

principe, mais qu'il suffit de concevoir d'une manière générale. Le cercle est une intuition que l'entendement détermine d'après un principe; l'unité de ce principe, que j'admets arbitrairement et dont je me sers comme d'un concept fondamental, appliquée à une forme de l'intuition (à l'espace), qui pourtant ne se trouve en moi que comme une représentation, mais comme une représentation *a priori*, cette unité fait comprendre celle de beaucoup de règles qui dérivent de la construction de ce concept, et qui sont conformes à bien des fins possibles, sans qu'on ait besoin de supposer à cette finalité une fin ou quelqu'autre principe. Il n'en est pas de même quand je rencontre de l'ordre et de la régularité dans un ensemble de *choses* extérieures, renfermé dans de certaines limites, par exemple, dans un jardin, l'ordre et la régularité des arbres, des parterres, des allées, etc.; je ne puis espérer de les déduire *a priori* d'une circonscription arbitraire d'un espace, car ce sont des choses existantes, qui ne peuvent être connues qu'au moyen de l'expérience, et il ne s'agit plus, comme tout à l'heure, d'une simple représentation en moi déterminée *a priori* d'après un principe. C'est pourquoi cette dernière finalité (la finalité empirique), en tant que *réelle*, dépend du concept d'une fin.

Mais on voit aussi la raison légitime de notre ad-

miration pour cette finalité même que nous percevons dans l'essence des choses (en tant que leurs concepts peuvent être construits). Les règles variées, dont l'unité (fondée sur un principe) cause l'admiration, sont toutes synthétiques, et ne dérivent pas d'un *concept* de l'objet, par exemple, du cercle; mais elles ont besoin que cet objet soit donné dans l'intuition. Mais par là cette unité a l'air d'être fondée empiriquement sur un principe différent de notre faculté de représentation, et l'on dirait que la concordance de l'objet avec le besoin de règles, inhérent à l'entendement, est contingente en soi, et par conséquent n'est possible que par une fin établie exprès pour cela. Or cette harmonie, n'étant pas, malgré toute cette finalité, reconnue empiriquement, mais *a priori*, devrait nous conduire d'elle-même à cette conclusion que l'espace, dont la détermination rend seule l'objet possible (au moyen de l'imagination et conformément à un concept), n'est pas une qualité des choses hors de nous, mais un simple mode de représentation en nous, et qu'ainsi, dans la figure que je trace *conformément à un concept*, c'est-à-dire dans ma propre manière de me représenter ce qui m'est donné extérieurement, quoique ce puisse être en soi, c'est moi qui introduis la finalité, sans en être instruit empiriquement par la chose même, et, par conséquent, sans avoir besoin pour cela d'aucune fin particu-

lière existant hors de moi dans l'objet. Mais, comme cette considération exige déjà un usage critique de la raison, et, par conséquent, n'est pas tout d'abord impliquée dans le jugement que nous portons sur l'objet d'après ses propriétés, ce jugement ne me donne immédiatement que l'union de règles hétérogènes (même en ce qu'elles ont d'hétérogène) en un principe, dont je puis reconnaître la vérité *a priori*, sans avoir besoin d'un principe particulier reposant *a priori* en dehors de mon concept et en général de ma représentation. Or l'*étonnement* vient de ce que l'esprit est arrêté par l'incompatibilité d'une représentation et de la règle donnée par cette représentation avec les principes qui lui servent déjà de fondement, et par là est conduit à douter s'il a bien vu ou jugé; mais l'*admiration* est un étonnement qui ne cesse jamais, même après la disparition de ce doute. Par conséquent, l'admiration est un effet tout naturel de cette finalité que nous observons dans l'essence des choses (considérées comme phénomènes), et on ne peut la blâmer, car non-seulement il nous est impossible d'expliquer pourquoi l'union de cette forme de l'intuition sensible (qui s'appelle l'espace) avec la faculté des concepts (l'entendement) est précisément telle et non pas une autre; mais cette union même étend l'esprit en lui faisant comme pressentir quelque chose encore qui repose au-dessus de ces représenta-

tions sensibles, et qui peut contenir le dernier principe (inconnu pour nous) de cet accord. Nous n'avons pas, il est vrai, besoin de le connaître, quand il s'agit simplement de la finalité formelle de nos représentations *a priori ;* mais la seule nécessité où nous sommes d'y songer excite de l'admiration pour l'objet qui nous l'impose.

On a coutume d'appeler des *beautés* les propriétés dont nous avons parlé, celles des figures géométriques comme celles des nombres, à cause d'une certaine finalité qu'elles montrent *a priori* pour des usages divers de la connaissance, et que la simplicité de leur construction ne faisait pas soupçonner. Ainsi, par exemple, on parle de telle ou telle *belle* propriété du cercle, qu'on découvrirait de telle ou de telle manière. Mais ce n'est pas là un jugement esthétique de finalité ; ce n'est point un de ces jugements sans concept, qui ne signalent qu'une finalité *subjective* dans le libre jeu de nos facultés de connaître; c'est un jugement intellectuel, fondé sur des concepts, qui fait connaître clairement une finalité objective, c'est-à-dire une conformité à des buts divers (infiniment variés). Cette propriété serait mieux nommée *perfection relative* que beauté d'une figure mathématique. En général, on ne peut guère admettre l'expression de *beauté intellectuelle,* car le mot beauté perdrait alors tout sens déterminé, ou la satisfaction in-

tellectuelle toute supériorité sur la satisfaction sensible. Le nom de beauté conviendrait mieux à la *démonstration* de ces propriétés; car, par cette démonstration, l'entendement, en tant que faculté des concepts, et l'imagination, en tant que faculté qui fournit l'exhibition de ces concepts, se sentent fortifiés *a priori* (c'est ce caractère qui, joint à la précision qu'apporte la raison, s'appelle l'élégance de la démonstration); ici du moins, si la satisfaction a son principe dans des concepts, elle est subjective, tandis que la perfection produit une satisfaction objective.

§. LXII.

De la finalité de la nature qui n'est que relative, à la différence de celle qui est intérieure.

L'expérience conduit notre faculté de juger au concept d'une finalité objective et matérielle, c'est-à-dire au concept d'une fin de la nature, alors seulement que nous avons à juger un rapport de cause à effet (1), que nous ne sommes pas capables de comprendre sans supposer, dans la causalité de la cause même, l'idée de l'effet comme la condition

(1) Comme, dans les mathématiques pures, il ne s'agit pas de l'existence, mais seulement de la possibilité des choses, c'est-à-dire d'une intuition correspondant à leur concept, et qu'il n'y peut être question de cause et d'effet, il suit que toute la finalité qu'on y remarque ne peut être considérée que comme formelle et non comme une fin de la nature.

de la possibilité de cet effet ou le principe qui détermine sa cause à le produire. Mais cela peut se faire de deux façons : on considère l'effet ou immédiatement comme une production faite avec art, ou seulement comme une matière destinée à l'art d'autres êtres possibles de la nature, et, par conséquent, ou comme une fin, ou comme un moyen pour la finalité d'autres causes. Cette dernière finalité s'appelle utilité (par rapport aux hommes), ou même convenance *(pour toute autre créature), et elle n'est que relative, tandis que la première est une finalité intérieure de la nature.

Les fleuves, par exemple, portent avec eux des terres utiles à la végétation, qu'ils déposent quelquefois dans les champs qu'ils traversent, souvent aussi à leur embouchure. En beaucoup de pays, les flots répandent ce limon sur le rivage, ou le déposent sur le bord, et, surtout quand les hommes ont soin que le reflux ne le remporte pas, la terre en devient féconde, et la végétation prend la place occupée auparavant par les poissons et les testacés. C'est ainsi que la nature a produit elle-même la plupart des accroissements de terrain, et elle continue encore, quoique lentement. — Or la question est de savoir si ces alluvions doivent être regardées comme des fins de la nature, à cause de leur utilité

* *Zuträglichkeit.*

pour les hommes, car on ne peut parler de l'avantage qui en résulte pour la végétation même, puisque ce que celle-ci gagne, les créatures marines le perdent.

Ou bien, pour donner un exemple de la convenance de certaines choses de la nature pour d'autres créatures, par rapport auxquelles elles peuvent être considérées comme des moyens, il n'y a pas de meilleur terrain pour les pins qu'un terrain sablonneux. Or la haute mer, avant de se retirer de la terre, a laissé tant de couches de sable dans nos contrées du nord que de vastes forêts de pins ont pu s'élever sur ce sol, d'ailleurs si impropre à toute culture, et nous accusons souvent nos ancêtres de les avoir détruites sans raison. On peut demander si cet ancien dépôt de couches de sable était une fin de la nature, travaillant en faveur des forêts de pins qui pourraient plus tard s'y développer. Ce qu'il y a de certain, c'est que, s'il faut voir là une fin de la nature, il faut regarder aussi ce sable comme une fin, mais seulement comme une fin relative, qui à son tour avait pour moyens l'ancien rivage et la retraite de la mer; car dans la série des membres d'une liaison finale subordonnés entre eux, chaque membre intermédiaire doit être considéré comme une fin (mais non comme une fin dernière) dont la cause la plus prochaine est le moyen. Ainsi encore, s'il devait y avoir dans le monde des bœufs,

des brebis, des chevaux, et d'autres animaux de ce genre, il fallait qu'il y eût aussi du gazon sur la terre; s'il devait y avoir des chameaux, il fallait qu'il y eût dans les déserts des plantes propres à les nourrir, et, en outre, il fallait que ces animaux et d'autres espèces herbivores existassent en abondance, pour qu'il pût y avoir des loups, des tigres et des lions. Par conséquent, la finalité objective, qui se fonde sur ce rapport, n'est pas une finalité objective des choses en soi, comme il faudrait l'admettre, si par exemple on ne pouvait concevoir le sable en lui-même comme un effet de la mer qui en est la cause, sans supposer un but à celle-ci, et sans considérer l'effet, à savoir le sable, comme une chose faite avec art. C'est une finalité qui n'est que relative et n'existe qu'accidentellement dans la chose à laquelle on l'attribue; et, quoique, parmi les exemples cités, on doive regarder l'herbe comme une production organisée de la nature, par conséquent comme une chose faite avec art, dans son rapport avec les animaux qui s'en nourrissent, elle ne doit être considérée que comme une simple matière brute.

Mais lorsqu'enfin l'homme, grâce à la liberté de sa causalité, trouve les choses de la nature utiles à ses desseins, il est vrai souvent bizarres (comme quand il se sert des plumes d'oiseau pour se parer, ou des terres de couleur et des sucs des

plantes pour se farder), mais quelquefois aussi raisonnables, comme quand il se sert du cheval pour voyager, du bœuf et même de l'âne et du cochon (ainsi qu'on fait dans l'île Minorque) pour labourer, on ne peut pas même admettre ici une fin relative de la nature (pour cet usage). Car sa raison sait faire concourir les choses à des fantaisies auxquelles il n'était pas lui-même prédestiné par sa nature. Seulement *si* on admet qu'il doit y avoir des hommes sur la terre, les moyens au moins sans lesquels les hommes ne pourraient exister, en tant qu'animaux, et même en tant qu'êtres raisonnables (à quelque faible degré que ce soit), ne peuvent manquer; mais alors les choses de la nature, qui sont indispensables pour cet usage, doivent être considérées aussi comme des fins de la nature.

On voit aisément par là que la finalité extérieure (l'utilité d'une chose pour d'autres) ne peut être considérée comme une fin extérieure de la nature qu'à la condition que l'existence de la chose à laquelle elle se rapporte de près ou de loin soit par elle-même une fin de la nature. Mais comme cela ne peut jamais être démontré par la simple considération de la nature, il suit que la finalité relative, quoiqu'elle nous fasse hypothétiquement songer à des fins de la nature, ne peut cependant donner légitimement lieu à aucun jugement téléologique absolu.

La neige dans les pays froids défend les semailles contre la gelée; elle facilite le commerce des hommes (au moyen des traîneaux). Les Lapons se servent pour cela de certains animaux (les rennes), qui trouvent une nourriture suffisante dans une mousse aride, qu'ils savent retirer de dessous la neige, et qui se laissent facilement apprivoiser et dompter, quoiqu'ils puissent aussi vivre en liberté. Pour d'autres peuples situés dans la même zône glaciale, la mer contient une riche provision d'animaux qui leur servent à se nourrir et à se vêtir, et leur fournissent même des matières inflammables pour chauffer leurs huttes, qu'ils construissent avec le bois que la mer leur apporte. Or il y a là un admirable concours de relations de la nature à une fin, et cette fin est le Groenlandais, le Lapon, le Samoyède, l'Iakoute, ou tout autre peuple. Mais on ne voit pas pourquoi en général il doit y avoir des hommes en ces contrées. C'est pourquoi on porterait un jugement bien hardi et bien arbitraire, en disant que si les vapeurs formées par l'air tombent dans ces pays sous la forme de neige, que si la mer a des courants qui y apportent le bois venu dans les pays chauds, et que si elle renferme de grands animaux remplis d'huile, c'est *parce que* la cause qui produit toutes les choses de la nature a eu pour principe l'idée de venir en aide à certaines pauvres créatures. Car, quand même tous ces avantages de

la nature n'existeraient pas, nous ne serions pas fondés à trouver les causes de la nature insuffisantes pour notre utilité, et il nous semblerait au contraire téméraire et inconsidéré de demander à la nature une disposition de ce genre et de lui attribuer une semblable fin (attendu que la discorde a pu seule pousser les hommes jusque dans des contrées si inhospitalières).

§. LXIII.

Du caractère propre des choses en tant que fins de la nature.

Pour concevoir qu'une chose n'est possible que comme fin, c'est-à-dire que la causalité à laquelle elle doit son origine ne doit pas être cherchée dans le mécanisme de la nature, mais dans une cause dont la puissance soit déterminée par des concepts, il est nécessaire que la possibilité de la forme de cette chose ne puisse être tirée de simples lois de la nature, c'est-à-dire de lois que notre seul entendement puisse reconnaître dans leur application aux phénomènes; il faut que la connaissance empirique de cette forme, considérée dans sa cause et comme effet, suppose des concepts de la raison. Cette forme est *contingente* aux yeux de la raison, qui la rapproche de toutes les lois empiriques de la nature, c'est-à-dire que la raison, qui doit aussi

chercher la nécessité dans la forme de toute production de la nature, alors même qu'elle ne veut qu'apercevoir les conditions liées à cette production, ne peut pourtant pas admettre cette nécessité dans la forme donnée; et c'est cette contingence même qui nous détermine à considérer la causalité de cette forme comme si elle n'était possible que par la raison. Mais celle-ci est la faculté d'agir d'après des fins (une volonté); et l'objet qui n'est représenté comme possible que par cette faculté, ne serait représenté ainsi comme possible qu'en tant que fin.

Si quelqu'un apercevait, dans un pays paraissant inhabité, une figure géométrique, comme un hexagone régulier, tracée sur le sable, sa réflexion, s'exerçant sur le concept de cette figure, remarquerait, bien qu'obscurément, à l'aide de la raison, l'unité du principe de la production de ce concept, et alors, conformément à la raison, il ne pourrait chercher le principe de la possibilité de cette figure dans les choses qu'il connaît, comme le sable, la mer voisine, les vents, ou même les traces des animaux ou dans toute autre cause privée de raison. Car la contingence de cet accord d'une forme avec un concept, qui n'est possible que dans la raison, lui paraîtrait si infiniment grande que ce serait comme s'il n'y avait pas pour la produire de loi de la nature; et par conséquent, le principe de la

causalité d'un semblable effet ne peut être cherché dans le pur mécanisme de la nature, mais dans un concept de l'objet que la raison seule peut fournir, et avec lequel elle peut seule le comparer, et c'est ainsi qu'on peut considérer cet effet comme une fin, non, il est vrai, comme une fin de la nature, mais comme un produit de *l'art (vestigium hominis video)*.

Mais, pour qu'une chose, dans laquelle on reconnaît une production de la nature, puisse être jugée en même temps comme une fin, par conséquent comme une *fin de la nature,* il faut, s'il n'y a ici rien de contradictoire, quelque chose de plus encore. Je dirai provisoirement qu'une chose existe comme fin de la nature, *quand elle est la cause et l'effet d'elle-même,* car il y a ici une causalité qu'on ne peut lier au simple concept d'une nature, sans supposer une fin à celle-ci, mais qu'on peut à cette condition sinon comprendre, du moins concevoir sans contradiction. Avant d'analyser complétement cette idée d'une fin de la nature, expliquons-la d'abord par un exemple.

En premier lieu, un arbre en produit un autre d'après une loi connue de la nature. Mais l'arbre qu'il produit est de la même espèce, et ainsi l'arbre se produit lui-même quant à l'*espèce;* il se conserve toujours dans la même espèce, d'un côté comme effet, de l'autre comme cause, incessam-

ment reproduit par lui-même et se reproduisant toujours.

En second lieu, un arbre se produit lui-même comme *individu.* Cette sorte d'effet n'est, à la vérité, que la croissance; mais cette croissance est entièrement différente de tout accroissement produit par des lois mécaniques, et elle ressemble à une production, quoique sous un autre nom. Cette plante élabore la matière qu'elle emploie pour sa croissance de manière à se l'assimiler, c'est-à-dire à lui donner la qualité qui lui est spécifiquement propre, et que ne peut fournir en dehors d'elle le mécanisme de la nature, et elle se développe ainsi au moyen d'une matière, qui, par cette assimilation, est son propre produit. Car si, relativement aux parties constitutives qu'elle reçoit de la nature extérieure, cette matière ne peut être considérée que comme une *éduction*, on trouve cependant, dans le choix et dans la nouvelle composition de cette matière brute, une telle originalité, que tout l'art du monde en demeure infiniment éloigné, quand il cherche à reconstituer une production du règne végétal avec les éléments qu'il a séparés en la décomposant, ou avec la matière que la nature fournit pour la nourrir.

En troisième lieu, une partie de cette créature se produit elle-même, de telle sorte que la conservation de l'une dépend de la conservation de l'autre.

Un œil enlevé à une branche d'arbre, et enté sur une branche d'un autre arbre, produit, sur une plante étrangère, une plante de son espèce, et de même une greffe sur un tronc étranger. C'est pourquoi on peut dans le même arbre considérer chaque branche ou chaque feuille comme ayant été simplement greffée ou écussonnée sur cet arbre, par conséquent comme un arbre existant par lui-même, qui seulement s'attache à un autre et en est le parasite. En outre, les feuilles sont, à la vérité, des produits de l'arbre, mais elles le conservent aussi de leur côté; car on le détruirait en le dépouillant à plusieurs reprises de ses feuilles, et sa croissance dépend de leur effet sur la tige. Je ne mentionnerai ici qu'en passant, quoiqu'on doive les ranger parmi les propriétés les plus étonnantes des êtres organisés, ces secours que la nature leur apporte d'elle-même pour les réparer, lorsque le manque d'une partie nécessaire à la conservation des parties voisines est suppléé par les autres, et ces défauts d'organisation ou ces difformités dans lesquelles certaines parties remédient aux vices de constitution ou aux obstacles en se formant d'une manière tout à fait nouvelle, pour conserver ce qui est, et pour produire une créature anormale.

§. LXIV.

Les choses, en tant que fins de la nature, sont des êtres organisés.

D'après le caractère indiqué dans le paragraphe précédent, pour qu'une chose, qui est une production de la nature, ne puisse être reconnue possible que comme une fin de la nature, il faut qu'elle contienne un rapport réciproque de cause et d'effet; mais c'est là une expression quelque peu impropre et indéterminée, et qui a besoin d'être ramenée à un concept déterminé.

La liaison causale, en tant qu'on la conçoit simplement par l'entendement, constitue une série (de causes et d'effets), qui va toujours en descendant; et les choses qui, comme effets, en présupposent d'autres comme causes, ne peuvent pas être réciproquement causes de celles-ci. On appelle cette liaison causale la liaison des causes efficientes (*nexus effectivus*). Mais, d'un autre côté, on peut concevoir aussi une liaison causale, déterminée par un concept rationnel (de fins), qui, considérée comme une série, renfermerait une dépendance ascendante et descendante, c'est-à-dire que la chose qu'on désigne comme un effet mérite aussi, en remontant, le nom de cause de cette même chose dont elle est l'effet. Dans la pratique (ou dans l'art) on trouve aisément ce genre de liaison : par exemple, la maison

est, à la vérité, la cause du loyer qu'on reçoit, mais aussi la représentation de ce revenu possible était la cause de la construction de la maison. Cette nouvelle liaison causale est appelée liaison des causes finales (*nexus finalis*). Il serait peut-être mieux de nommer la première, liaison des causes réelles, et la seconde, liaison des causes idéales, parce que cette dénomination fait entendre qu'il ne peut y avoir que ces deux espèces de causalité.

Dans une chose, qui doit être considérée comme une fin de la nature, il faut *en premier lieu* que les parties qu'elle comprend (quant à leur existence et à leur forme) ne soient possibles que par leur relation avec le tout. Car la chose même, étant une fin, est comprise sous un concept ou une idée, qui doit déterminer *a priori* tout ce qui doit y être contenu. Mais, en tant qu'on se borne à concevoir une chose comme possible de cette manière, elle est simplement une œuvre d'art, c'est-à-dire la production d'une cause raisonnable qui est distincte de la matière (des parties) de cette chose, et qui (dans l'assemblage et dans la combinaison des parties) a été déterminée par son idée d'un tout possible de cette manière (et non par la nature extérieure).

Par conséquent, pour qu'une chose, en tant que production de la nature, contienne en elle-même et dans sa possibilité intérieure une relation à des fins, c'est-à-dire ne soit possible que comme fin de

la nature et n'ait pas besoin de la causalité des concepts d'êtres raisonnables en dehors d'elle, il faudra *en second lieu* que les parties de la chose concourent à l'unité du tout, en se montrant réciproquement cause et effet de leur forme. Car c'est de cette manière seulement que réciproquement l'idée du tout peut déterminer la forme et la liaison de toutes les parties, non pas comme cause — car ce serait alors une production de l'art — mais comme un principe qui détermine pour celui qui juge la chose la connaissance de l'unité systématique de la forme et de la liaison des divers éléments contenus dans la matière donnée.

Ainsi un corps ne peut être jugé, en lui-même et dans sa possibilité intérieure, comme une fin de la nature, à moins que les parties de ce corps ne se produisent toutes réciproquement, dans leur forme et dans leur liaison, et ne produisent ainsi, par leur propre causalité, un tout, dont le concept puisse à son tour être jugé comme étant la cause ou le principe de cette chose dans un être qui contient la causalité nécessaire pour la produire d'après des concepts, de telle sorte que la liaison des *causes efficientes* puisse être jugée en même temps comme un *effet produit par des causes finales*.

Dans une telle production de la nature, chaque partie sera conçue comme n'existant que *pour les autres* et pour le tout, de même qu'elle n'existe que

par toutes les autres, c'est-à-dire qu'on la concevra comme un organe. Mais cette condition ne suffit pas (car c'est aussi celle de l'art et de toute fin en général). Il faut de plus que chaque partie soit un organe qui *produise* les autres parties (et réciproquement). Il n'y a pas en effet d'instrument de l'art qui remplisse cette condition; il n'y a que la nature, laquelle fournit aux organes (même à ceux de l'art) toute leur matière. C'est donc en tant qu'être *organisé* et *s'organisant* lui-même qu'une production pourra être appelée une *fin de la nature.*

Dans une montre une partie est l'instrument qui sert au mouvement des autres; mais aucun rouage n'est la cause efficiente de la production des autres; une partie existe à cause d'une autre, mais non par celle-ci; c'est pourquoi aussi la cause productrice de ces parties et de leur forme ne réside pas dans la nature (de cette matière), mais en dehors d'elle dans un être qui peut agir d'après les idées d'un tout possible par sa causalité. Et, comme dans la montre un rouage n'en produit pas un autre, à plus forte raison une montre n'en produit-elle pas d'autres, en employant pour cela une autre matière (qu'elle organiserait); ainsi encore ne remplace-t-elle pas d'elle-même les parties perdues, ou ne répare-t-elle pas les vices de leur construction primitive à l'aide des autres, ou ne se rétablit-elle pas elle-même, quand le désordre est entré en

elle : toutes choses que nous pouvons attendre au contraire de la nature organisée. — Un être organisé n'est donc pas une simple machine, n'ayant que la force *motrice;* il possède en lui une vertu *formatrice* et la communique aux matières qui ne l'ont pas (en les organisant), et cette vertu formatrice qui se propage ne peut être expliquée par la seule force motrice (par le mécanisme).

Lorsqu'on appelle la nature et la vertu qu'elle révèle dans ses productions organisées un *analogue de l'art,* on en dit beaucoup trop peu, car on conçoit alors l'artiste (un être raisonnable) en dehors d'elle. La nature s'organise elle-même, et dans chaque espèce de ses productions organisées, elle suit le même exemplaire en général, mais aussi avec les différences qu'exige la conservation de soi-même suivant les circonstances. Peut-être est-on plus près de cette impénétrable qualité, quand on la nomme *un analogue de la vie;* mais alors il faut ou bien douer la matière en tant que simple matière d'une propriété (l'hylozoïsme) qui répugne à son essence, ou bien lui associer un principe étranger (une âme) qui est *communauté* avec elle ; et, dans ce dernier cas, pour qu'on puisse regarder une production organisée comme une production de la nature, ou bien il faut supposer déjà la matière organisée comme instrument de cette âme, et par là on n'explique pas cette matière même, ou bien il

faut faire de l'âme l'ouvrière de cette œuvre et enlever ainsi la production à la nature (corporelle). A parler exactement, l'organisation de la nature n'a rien d'analogue à aucune des causalités que nous connaissons (1). La beauté de la nature, n'étant attribuée aux objets que relativement à notre propre réflexion sur l'intuition extérieure de ces objets, et par conséquent ne concernant que la forme de leur surface, on peut l'appeler avec raison un analogue de l'art. Mais la *perfection naturelle interne* que possèdent ces choses, qui ne sont possibles que comme *fins de la nature,* et qui pour cette raison sont appelées êtres organisés, n'a rien d'analogue à quelque propriété physique ou naturelle que nous connaissions, et, quoique, dans le sens le plus large, nous appartenions nous-mêmes à la nature, on ne peut la concevoir et l'expliquer exactement par analogie avec l'art humain.

Le concept d'une chose, comme fin de la nature

(1) On peut en revanche expliquer, à l'aide d'une analogie avec les fins immédiates de la nature dont nous avons parlé, certaines combinaisons, mais qui se rencontrent plutôt dans l'idée que dans la réalité. C'est ainsi que, dans une révolution qu'un grand peuple vient d'entreprendre, on s'est servi souvent et avec beaucoup de justesse du mot *organisation*, pour désigner l'agencement des magistratures et des autres choses de ce genre, et même de tout le corps de l'État. En effet, dans un pareil tout, chaque membre doit être à la fois moyen et fin, et tout en coopérant à la possibilité du tout, trouver lui-même dans l'idée de ce tout sa place et sa fonction.

en soi, n'est donc pas un concept constitutif de l'entendement ou de la raison, mais il peut être un concept régulateur pour le Jugement réfléchissant, c'est-à-dire qu'il peut nous diriger dans l'investigation de cette espèce d'objets et dans la recherche de son principe suprême à l'aide d'une analogie éloignée avec notre propre causalité agissant d'après des fins. Cela, il est vrai, ne sert pas à la connaissance de la nature ou de son origine, mais plutôt à cette faculté pratique de la raison qui nous fait concevoir par analogie la cause de cette finalité.

Les êtres organisés sont donc les seuls dans la nature qui, considérés en eux-mêmes et indépendamment de toute relation à d'autres choses, ne puissent être conçus comme possibles qu'en tant que fins de la nature, et qui donnent ainsi, d'abord, au concept d'une *fin*, non point pratique mais *naturelle*, de la réalité objective, et par là, à la science de la nature, le fondement d'une téléologie. Par où il faut entendre une certaine manière de juger les objets de la nature d'après un principe particulier, qu'on n'aurait pas sans cela le droit d'introduire dans la nature (parce qu'on ne peut apercevoir *a priori* la possibilité de cette espèce de causalité).

§. LXV.

Du principe du jugement de la finalité intérieure dans les êtres organisés.

Ce principe peut être défini ou énoncé ainsi : *une production organisée de la nature est celle dans laquelle tout est réciproquement fin et moyen.* Rien en elle n'est inutile, sans but, ou ne doit être rapporté à un mécanisme aveugle de la nature.

Ce principe, considéré dans son origine, doit être, il est vrai, dérivé de l'expérience, de cette expérience qu'on institue méthodiquement et qui s'appelle observation ; mais l'universalité et la nécessité, qu'il affirme de cette espèce de finalité, prouvent qu'il ne repose pas uniquement sur des principes empiriques, mais qu'il a pour fondement quelque principe *a priori*, quand ce ne serait qu'un principe régulateur, et quand ces fins ne résideraient que dans l'idée de ceux qui jugent et non dans une cause efficiente. On peut donc appeler ce principe une *maxime* du jugement de la finalité interne des êtres organisés.

On sait que ceux qui dissèquent les plantes et les animaux pour en étudier la structure, et pouvoir reconnaître pourquoi et à quelle fin telles parties leur ont été données, pourquoi telle disposition et tel arrangement des parties, et précisément cette

forme intérieure, admettent comme indispensablement nécessaire cette maxime que rien n'existe *en vain* dans ces créatures, et lui accordent une valeur égale à celle de ce principe de la physique générale, que *rien n'arrive par hasard*. Et en effet ils ne peuvent pas plus rejeter ce principe téléologique que le principe universel de la physique; car, de même qu'en l'absence de ce dernier il n'y aurait plus d'expérience possible en général, de même, sans le premier, il n'y aurait plus de fil conducteur pour l'observation d'une espèce de choses de la nature, que nous avons une fois conçues téléologiquement sous le concept des fins de la nature.

En effet ce concept introduit la raison dans un tout autre ordre de choses que celui du pur mécanisme de la nature, qui ne peut plus ici nous satisfaire. Il faut qu'une idée serve de principe à la possibilité de la production de la nature. Mais comme une idée est une unité absolue de représentation, tandis que la matière est une pluralité de choses qui par elle-même ne peut fournir aucune unité déterminée de composition, si cette unité de l'idée doit servir, comme principe *a priori*, à déterminer une loi naturelle à la production d'une forme de ce genre, il faut que la fin de la nature s'étende *à tout* ce qui est contenu dans sa production. En effet, dès que pour expliquer un certain effet, nous cherchons, au-dessus de l'aveugle

mécanisme de la nature, un principe supra-sensible et que nous l'y rapportons *en général*, nous devons le juger tout entier d'après ce principe; et il n'y a pas de raison pour regarder la formede cette chose comme dépendant encore en partie de l'autre principe, car alors, dans le mélange de principes hétérogènes, il ne resterait plus de règle sûre pour le jugement.

On peut sans doute, par exemple dans le corps de l'animal, concevoir certaines parties comme des concrétions formées suivant des lois purement mécaniques (comme la peau, les os, les cheveux). Mais il faut toujours juger téléologiquement la cause, qui fournit la matière nécessaire, qui la modifie ainsi et la dépose aux endroits convenables, c'est-à-dire que tout dans ce corps doit être considéré comme organisé, et que tout aussi dans un certain rapport avec la chose même est organe à son tour.

§. LXVI.

Du principe du jugement téléologique sur la nature considérée en général comme un système de fins.

Nous avons dit précédemment que la finalité *extérieure* des choses de la nature ne nous autorisait pas suffisamment à les regarder comme des fins de la nature pour expliquer par là leur existence, et qu'il ne fallait pas prendre des effets que

nous trouvons accidentellement conformes à des fins pour des applications réelles du principe des causes finales. Ainsi, parce que les *fleuves* facilitent le commerce des peuples dans l'intérieur des terres, parce que les *montagnes* contiennent des sources qui forment ces fleuves et des provisions de neige qui les entretiennent dans les temps où il n'y a pas de pluie, parce que les *terrains* sont inclinés de manière à conduire les eaux et à ne pas inonder le pays, on ne peut pourtant pas prendre ces choses pour des fins de la nature; car, bien que cette forme de la surface de la terre soit très-nécessaire à la production et à la conservation du règne végétal et du règne animal, elle n'a cependant rien en soi dont la possibilité nous oblige à admettre une causalité déterminée par des fins. Cela s'applique aussi aux plantes que l'homme emploie pour son besoin ou pour son plaisir, aux animaux, au chameau, au bœuf, au cheval, au chien, etc., dont l'homme fait usage de tant de manières, soit pour sa nourriture, soit pour son service, et dont en grande partie il ne peut se passer. Dans les choses que nous n'avons aucune raison de considérer par elles-mêmes comme des fins, on ne peut attribuer une finalité à leur rapport extérieur que d'une manière hypothétique.

Il y a une grande différence entre juger une chose, à cause de sa forme intérieure, comme une fin de la

nature, et prendre pour une fin de la nature l'existence de cette chose. Dans ce dernier cas, nous n'avons pas seulement besoin du concept d'une fin possible, mais de la connaissance du but final (*scopus*) de la nature, lequel implique une relation de la nature à quelque chose de supra-sensible, qui dépasse de beaucoup toute notre connaissance téléologique de la nature; car le but de l'existence de la nature même doit être cherché en dehors de la nature. La forme intérieure d'un simple brin d'herbe prouve, suffisamment pour notre humaine faculté de juger, qu'il n'a pu être produit que d'après la règle des fins. Mais si l'on s'écarte de là, si on ne voit que l'usage qu'en font d'autres êtres de la nature, et si, abandonnant ainsi la considération de l'organisation intérieure, on ne considère que les relations extérieures de finalité, comme la nécessité de l'herbe pour les bestiaux, celle des bestiaux pour l'homme, et qu'on ne voie pas pourquoi il est nécessaire qu'il y ait des hommes (question qui surtout quand on songe aux habitants de la Nouvelle Hollande ou à ceux du Tropique, ne serait pas si facile à résoudre), on n'arrive point alors à une fin catégorique, mais toute cette relation de finalité repose sur une condition qu'on recule toujours et qui, en tant qu'inconditionnelle (existence d'une chose comme but final), repose tout à fait en dehors de la considération physico-téléologique du

monde. Mais alors aussi une telle chose n'est pas une fin de la nature, car on ne peut la considérer (ou considérer son espèce) comme une production de la nature.

Il n'y a donc que la matière organisée qui implique nécessairement le concept d'une fin de la nature, parce que cette forme spécifique est en même temps une production de la nature. Or ce concept conduit nécessairement à concevoir l'ensemble de la nature comme un système fondé sur la règle des fins; et il faut subordonner à cette idée, d'après des principes de la raison, tout le mécanisme de la nature (du moins pour s'en servir comme d'un moyen dans l'étude des phénomènes). Tout dans le monde est bon à quelque chose, rien n'y existe en vain, c'est là un principe de la raison qui n'existe en elle que subjectivement, c'est-à-dire comme une maxime, et l'exemple que la nature nous donne dans ses productions organisées nous autorise et même nous invite à ne rien attendre d'elle et de ses lois qui ne soit en général conforme à des fins.

On comprend que ce n'est point là un principe pour le Jugement déterminant, mais seulement pour le Jugement réfléchissant, qu'il est régulateur et non constitutif, et qu'il ne nous donne qu'un fil conducteur pour considérer les choses de la nature, dans leur relation à un principe déjà donné, d'a-

près un nouvel ordre de lois, et la science de la nature d'après un autre principe, à savoir le principe des causes finales, sans préjudice cependant à celui du mécanisme de sa causalité. D'ailleurs on ne décide nullement par là si une chose que nous jugeons d'après ce principe est réellement une fin dans l'*intention* de la nature, si l'herbe existe pour le bœuf ou la brebis, et si ces animaux et les autres choses de la nature existent pour les hommes. Il est bon de considérer aussi par ce côté les choses qui nous sont désagréables, et même contraires sous certains rapports. Ainsi, par exemple, on pourrait dire que les insectes, qui infestent nos habits, nos cheveux ou nos lits, sont, d'après une sage disposition de la nature, un aiguillon à la propreté, qui est déjà par elle-même une condition importante de la conservation de la santé. Ainsi encore on dira que les moustiques et d'autres insectes piquants, qui incommodent si fort les sauvages dans les déserts de l'Amérique, sont autant d'aiguillons qui excitent ces hommes inexpérimentés à dessécher les marais, à éclaircir les épaisses forêts qui arrêtent le passage de l'air, et à rendre par là, ainsi que par la culture du sol, leur séjour plus sain. Les choses mêmes qui paraissent contraires à l'homme dans son organisation intérieure, envisagées de cette manière, nous ouvrent une vue agréable et quelquefois aussi instructive, sur une

ordonnance téléologique, que, sans un tel principe, une étude purement physique de la nature ne nous aurait pas fait soupçonner. De même que, suivant quelques-uns, le ver solitaire a été donné à l'homme ou à l'animal, en qui il habite, comme pour remédier à un certain défaut de ses organes vitaux, je demanderai à mon tour si les songes (qui accompagnent toujours le sommeil, quoiqu'on ne s'en souvienne que rarement) ne seraient pas l'effet d'une sage ordonnance de la nature. Ne servent-ils pas en effet, dans le relâchement de toutes les forces motrices, à mouvoir intérieurement les organes de la vie, par le moyen de l'imagination à laquelle ils donnent une grande activité (et qui dans cet état s'élève presque toujours jusqu'à l'affection)? Et l'imagination, dans le sommeil, ne montre-t-elle pas ordinairement d'autant plus de vivacité que son mouvement est plus nécessaire, comme, par exemple, quand l'estomac est trop chargé? Par conséquent, sans cette force qui nous meut intérieurement et sans cette inquiétude fatigante, dont nous accusons les songes (qui pourtant sont peut-être en réalité des remèdes), le sommeil, même dans l'état de santé, ne serait-il pas une complète extinction de la vie?

La beauté même de la nature, c'est-à-dire son accord avec le libre jeu de nos facultés de connaître, dans l'appréhension et dans le jugement de son

apparence, peut être prise aussi pour une finalité objective de la nature, considérée, dans son ensemble, comme un système dont l'homme est un membre, dès qu'une fois le jugement téléologique que nous en portons, grâce aux fins que nous y découvrent et que nous fournissent les êtres organisés, nous a autorisés à nous élever à l'idée d'un grand système des fins de la nature. Nous pouvons regarder comme une faveur (1) de la nature de ne s'être pas bornée à l'utile, mais d'avoir répandu la beauté et les attraits avec tant de profusion, et l'aimer à cause de cela, de même que nous la considérons avec respect pour son immensité, et nous sentons ennoblis par cette considération, précisément comme si la nature avait établi et orné dans ce but son magnifique théâtre.

Nous ne voulons pas dire autre chose dans ce paragraphe sinon que, dès que nous avons découvert dans la nature une puissance de former des productions que nous ne pouvons concevoir qu'au moyen du concept des causes finales, nous allons plus loin, et nous rattachons encore à un système

(1) Il a été dit dans la partie esthétique que *nous regardions la beauté dans la nature avec faveur*, en attachant à sa forme une satisfaction tout-à-fait libre. En effet, dans ce simple jugement du goût, nous ne considérons pas pour quelle fin existent ces beautés de la nature, si c'est pour exciter en nous un plaisir ou s'il n'y a entre elles et nous aucune relation de ce genre. Mais dans un jugement téléologique nous considérons ces sortes de

de fins les objets qui (par eux-mêmes ou par leur concordance avec d'autres êtres) n'exigent pas que, pour expliquer leur possibilité, nous allions chercher un autre principe au delà du mécanisme des causes aveugles. Car la première idée nous conduit déjà, par principe, au delà du monde sensible, puisque l'unité du principe supra-sensible ne doit pas être considérée comme s'appliquant de cette manière à une certaine espèce seulement d'êtres de la nature, mais à l'ensemble même de la nature, en tant que système.

§. LXVII.

Du principe de la téléologie comme principe interne de la science de la nature.

Les principes d'une science sont inhérents à cette science (*principia domestica*), ou bien, étant fondés sur des concepts qui ne peuvent trouver place qu'en dehors d'elle, ils sont *étrangers* (*peregrina*). Les sciences qui contiennent cette dernière espèce de principes prennent pour fondement de leurs doctrines des lemmes (*lemmata*), c'est-à-dire qu'elles empruntent d'une autre science quelque concept et par ce concept le principe de toute leur ordonnance.

relations, et nous pouvons regarder comme une faveur de la *nature* de s'être montrée favorable à la culture de notre esprit, en exposant devant nous tant de belles formes.

Chaque science est par elle-même un système, et il ne suffit pas d'y bâtir d'après des principes et par conséquent d'y procéder techniquement, il faut la traiter d'une manière architectonique, c'est-à-dire comme un édifice existant par lui-même, comme quelque chose formant en soi un tout, et non comme une partie d'un autre édifice, quoiqu'on puisse ouvrir ensuite un passage de cette science dans une autre et réciproquement.

Si donc on introduit dans la science de la nature le concept de Dieu, pour s'expliquer la finalité dans la nature, et qu'ensuite on se serve de cette finalité pour prouver qu'il y a un Dieu, chacune de ces deux sciences perd sa consistance, et toutes deux deviennent incertaines, pour avoir confondu leurs limites.

L'expression de fin de la nature prévient déjà suffisamment cette confusion, pour nous empêcher de mêler la science de la nature, et l'occasion que nous donne cette science de juger *téléologiquement* les objets de la nature, avec la contemplation de Dieu et par conséquent avec une déduction *théologique*. Et il ne faut pas regarder comme chose insignifiante de substituer à cette expression celle de fin divine ou de but providentiel, comme convenant mieux à une âme pieuse, et par cette raison qu'il faudrait toujours en venir en définitive à dériver d'un sage auteur du monde ces formes finales que

nous trouvons dans la nature. Il faut avoir au contraire le soin et la modestie de se borner à l'expression qui ne désigne que ce que nous savons, c'est-à-dire à l'expression de fin de la nature. En effet, avant de nous enquérir de la cause de la nature même, nous trouvons, dans la nature et dans le cours de son développement, des productions de ce genre qu'elle forme suivant des lois connues de l'expérience et d'après lesquelles la science de la nature doit juger ces sortes de choses, et par conséquent aussi en chercher la causalité dans la nature même, en la considérant comme soumise à la règle des fins. Elle ne doit donc pas sortir de ses limites pour introduire en elle-même, comme un principe qui lui soit propre, un concept dont on ne peut jamais trouver la confirmation dans l'expérience, et qu'on n'a le droit de hasarder que quand la science de la nature est achevée.

Les qualités de la nature qui se démontrent *a priori*, et dont, par conséquent, la possibilité peut être déduite de principes *a priori*, sans le secours de l'expérience, contiennent, il est vrai, une finalité technique, mais, comme elles sont absolument nécessaires, on ne peut les rapporter à la téléologie de la nature, ou à cette méthode qui est particulière à la physique, dans l'étude des questions que suscite la nature. Les rapports arithmétiques ou géométriques, ainsi que les lois générales du mou-

vement, ne peuvent être, en physique, de légitimes principes d'explication téléologique, quelque étrange et quelque étonnante que puisse paraître l'union de diverses règles, tout à fait indépendantes en apparence les unes des autres, en un seul principe; et si, dans la théorie générale de la finalité des choses de la nature, ils méritent d'être pris en considération, c'est là une considération venue d'ailleurs, appartenant à la métaphysique, et ne constituant pas un principe inhérent à la science de la nature. Mais, dès qu'il s'agit des lois empiriques des fins de la nature dans les êtres organisés, il n'est pas seulement permis, il est inévitable de chercher dans un jugement téléologique le principe de la science de la nature considérée dans cette classe particulière d'objets.

Et maintenant, d'après ce que nous avons dit tout-à-l'heure, si la physique veut se renfermer exactement dans ses limites, il faut qu'elle fasse entièrement abstraction de la question de savoir si les fins de la nature sont ou non *intentionnelles*, car ce serait se mêler d'une question étrangère (c'est-à-dire d'une question métaphysique). Il suffit qu'il y ait des objets qu'on ne puisse expliquer et dont on ne puisse connaître la forme intérieure que par des lois de la nature que nous ne pouvons concevoir qu'en prenant l'idée de fin pour principe. Afin de ne pas encourir le soupçon de

prétendre mêler le moins du monde à nos principes de connaissance quelque chose qui n'appartient pas à la physique, à savoir une cause supranaturelle, tout en parlant de la nature, dans la téléologie, comme si la finalité y était intentionnelle, on en parle aussi comme si on attribuait cette intention à la nature, c'est-à-dire à la matière. Or on veut montrer par là (car là-dessus il ne peut y avoir de malentendu, puisqu'il est impossible en soi d'attribuer de l'intention, dans le sens propre du mot, à une matière inanimée) que ce mot n'exprime ici qu'un principe du Jugement réfléchissant, et non du Jugement déterminant, et que, par conséquent, il ne désigne pas un principe particulier de causalité, quoiqu'il ajoute à l'usage de la raison une autre espèce d'investigation, que celle qui se fonde sur des lois mécaniques, afin de suppléer à l'insuffisance de ces lois, dans la recherche empirique de toutes les lois particulières de la nature. On parle donc avec raison, dans la téléologie, en tant qu'elle se rapporte à la physique, de la sagesse, de l'économie, de la prévoyance, de la bienfaisance de la nature, sans en faire pour cela un être intelligent (ce qui serait absurde), mais aussi sans se hasarder à placer au-dessus d'elle, comme l'ouvrier de la nature, un autre être intelligent, car cela serait téméraire (1). On ne fait que désigner une espèce de causalité de la na-

ture, que nous concevons par analogie avec notre propre causalité dans l'usage technique de la raison, et mettre devant les yeux la règle d'après laquelle nous devons étudier certaines productions de la nature.

Mais pourquoi la téléologie ne constitue-t-elle pas ordinairement une partie spéciale de la science théorique de la nature, et n'est-elle regardée que comme une propédeutique ou un passage à la théologie? C'est afin de maintenir fermement l'étude de la nature mécanique dans la sphère de notre observation et de nos expériences, de telle sorte que nous puissions produire nous-mêmes d'une manière semblable à la nature, ou à la ressemblance de ses lois. Car on ne voit parfaitement une chose qu'autant qu'on peut la faire soi-même et la réaliser d'après des concepts. Mais l'organisation, comme fin intérieure de la nature, dépasse infiniment toute puissance qui chercherait à produire par l'art une semblable exhibition; et, quant à ces dispositions extérieures de la nature auxquelles on at-

(1) Le mot allemand *vermessen* est un mot excellent et plein de sens. Un jugement, dans lequel on oublie la portée de ses facultés (de l'entendement), peut quelquefois paraître très-humble, et cependant élever de grandes prétentions et mériter cette épithète. Tels sont la plupart des jugements par lesquels on prétend relever la sagesse divine, en lui prêtant, dans les œuvres de la création et dans la conservation de ces œuvres, des vues qui ne doivent véritablement faire honneur qu'à la sagesse de celui qui juge ainsi.

tribue de la finalité (par exemple les vents, la pluie, etc.), la physique en considère bien le mécanisme, mais elle ne peut montrer leur relation à des fins, et y voir une condition appartenant nécessairement à la cause, car la nécessité de la connexion que nous trouvons ici ne désigne que la liaison de nos concepts et non la nature des choses.

DEUXIÈME SECTION.

DIALECTIQUE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE.

§. LXVIII.

Ce que c'est qu'une antinomie du Jugement ?

Le Jugement *déterminant* n'a point par lui-même de principes qui fondent des *concepts d'objets*. Il n'est point autonome, car il ne fait que *subsumer* sous des lois ou des concepts donnés comme principes. Voilà précisément pourquoi il n'est pas exposé au danger de trouver une antinomie en lui-même et une contradiction dans ses principes. Nous l'avons vu en effet, le Jugement transcendental, qui contient les conditions de toute subsumption sous des catégories, n'est pas par lui-même *législatif* * ; il se borne à indiquer les conditions de l'intuition sensible, qui permettent de donner une réalité (une application) à un concept donné, comme loi de l'entendement; et, en

* *Nomothetisch.*

cela, il ne peut jamais tomber en désaccord avec lui-même (au moins quant à ses principes).

Mais le Jugement *réfléchissant* doit subsumer sous une loi qui n'est pas encore donnée, et qui, par conséquent, n'est en réalité qu'un principe de réflexion sur des objets, pour lesquels nous manquons tout à fait, objectivement, d'une loi ou d'un concept propre à servir de principe dans les cas donnés. Or, comme il n'y a pas d'usage possible des facultés de connaître sans principes, le Jugement réfléchissant dans ces cas se servira à lui-même de principe, et ce principe, n'étant pas objectif et ne pouvant rien ajouter à la connaissance de l'objet, ne pourra être qu'un principe subjectif, nous servant à diriger d'une manière concordante nos facultés de connaître, c'est-à-dire à réfléchir sur une espèce d'objets. Ainsi, pour ces sortes de cas, le Jugement réfléchissant a ses maximes, et des maximes nécessaires, qu'il applique à la connaissance des lois empiriques de la nature, afin d'arriver par leur secours à des concepts et même à des concepts de la raison, quand il en a absolument besoin pour apprendre à connaître la nature dans ses lois empiriques. — Or il peut y avoir contradiction, par conséquent antinomie, entre ces maximes nécessaires du Jugement réfléchissant. De là une dialectique, qui, si chacune des deux maximes contradictoires a son principe dans la

nature des facultés de connaître, peut être appelée naturelle, et considérée comme une illusion inévitable, que la critique doit découvrir et expliquer, afin qu'elle ne trompe pas.

§. LXIX.

Exposition de cette antinomie.

En tant que la raison s'applique à la nature, considérée comme l'ensemble des objets des sens extérieurs, elle peut se fonder sur des lois qu'en partie l'entendement prescrit lui-même *a priori* à la nature, et qu'en partie il peut étendre à l'infini au moyen des déterminations empiriques que présente l'expérience. Dans l'application de la première espèce de lois, à savoir des lois *universelles* de la nature matérielle en général, le Jugement n'emploie aucun principe particulier de réflexion, car il est alors déterminant, puisqu'un principe objectif lui est donné par l'entendement. Mais, quant aux lois particulières qui peuvent nous être révélées par l'expérience, on y peut trouver une telle variété et une telle hétérogénéité que le Jugement doit se servir à lui-même de principe, uniquement pour chercher une loi dans les phénomènes de la nature : car il a besoin de cette loi comme d'un fil conducteur, pour peu qu'il lui soit

permis d'espérer une connaissance empirique cohérente, fondée sur un véritable système de lois naturelles, et, par conséquent, l'unité de la nature dans ses lois empiriques. Or, dans cette unité contingente des lois particulières, le Jugement peut fonder sa réflexion sur deux maximes, dont l'une lui est fournie *a priori* par l'entendement, mais dont l'autre est occasionnée par des expériences particulières, qui mettent en jeu la raison, en nous portant à juger d'après un principe particulier la nature corporelle et ses lois. Comme il se trouve que ces deux maximes ne paraissent pas pouvoir aller ensemble, il en résulte une dialectique qui égare le Jugement dans le principe de sa réflexion.

La première maxime du Jugement est cette *thèse :* toute production des choses matérielles et de leurs formes doit être jugée possible d'après des lois purement mécaniques.

La *seconde maxime* est l'*antithèse :* quelques productions de la nature matérielle ne peuvent être jugées possibles d'après des lois purement mécaniques (le jugement que nous en portons exige une tout autre loi de la causalité, à savoir celle des causes finales).

Si on convertissait ces principes régulateurs de l'investigation de la nature en principes constitu-

tifs de la possibilité des choses mêmes, il faudrait les énoncer ainsi :

Thèse : toute production de choses matérielles est possible d'après des lois purement mécaniques.

Antithèse : certaines productions naturelles ne sont pas possibles d'après des lois purement mécaniques.

Sous ce dernier point de vue, comme principes objectifs pour le Jugement déterminant, cès propositions se contrediraient, et par conséquent l'une des deux serait nécessairement fausse; il y aurait alors une antinomie, qui ne serait pas une antinomie du Jugement, mais une contradiction dans la législation de la raison. Mais la raison ne peut prouver ni l'un ni l'autre de ces principes, car nous ne pouvons avoir *a priori* sur la possibilité des choses, en tant qu'elles sont soumises à des lois empiriques, aucun principe déterminant.

Quant à la maxime du Jugement réfléchissant, que nous avons citée d'abord, elle ne contient pas en réalité de contradiction. Car quand je dis : je dois *juger* possibles d'après des lois purement mécaniques tous les événements de la nature matérielle, par conséquent aussi toutes les formes qui en sont des productions, je ne veux pas dire que ces choses *ne sont possibles que de cette manière* (à l'exclusion de toute autre espèce de causalité) ; je veux seulement indiquer que *je dois* toujours *réfléchir* sur

ces choses *suivant le principe* du pur mécanisme de la nature, et par conséquent étudier ce mécanisme aussi profondément que possible, puisque, si on n'en fait le principe de ses investigations, il ne peut y avoir de véritable connaissance de la nature. Cela n'empêche pas d'employer la seconde maxime, quand l'occasion s'en présente, c'est-à-dire de chercher, pour quelques formes de la nature (et, à l'occasion de ces formes, pour toute la nature) un principe de réflexion entièrement différent de l'explication par le mécanisme de la nature, à savoir le principe des causes finales. En effet cette dernière maxime n'oblige pas la réflexion à abandonner la première ; il lui est ordonné au contraire de la poursuivre aussi loin que possible. On ne veut même pas dire par là que ces formes ne seraient pas possibles par le mécanisme de la nature. On affirme seulement que la *raison humaine*, en se bornant à ce principe, pourra bien acquérir d'autres connaissances des lois physiques, mais n'arrivera jamais à se faire la moindre idée de ce qui constitue spécifiquement une fin de la nature ; et on laisse indécise la question de savoir si, dans le principe intérieur, à nous inconnu, de la nature, le mécanisme physique et la finalité ne peuvent pas s'accorder de manière à ne plus faire qu'un. Seulement, notre raison est incapable d'opérer elle-même cet accord ; et, par conséquent, le Jugement est obligé,

comme Jugement *réfléchissant* (au moyen d'un principe subjectif), et non comme Jugement déterminant (conformément à un principe de la possibilité des choses en soi), de concevoir, pour expliquer la possibilité de certaines formes de la nature, un autre principe que celui du mécanisme de la nature.

§. LXX.

Préparation à la solution de la précédente antinomie.

Nous ne pouvons démontrer l'impossibilité de la production des êtres organisés par un simple mécanisme de la nature; car nous ne pouvons apercevoir dans leur premier principe interne l'infinie variété des lois particulières de la nature, et, par conséquent, nous sommes absolument incapables d'atteindre le principe interne, et suffisant à tout, de la possibilité d'une nature (lequel réside dans le supra-sensible). Qu'on ne demande donc pas si la puissance productrice de la nature ne suffit pas aux choses dont nous jugeons la forme ou la liaison d'après l'idée de fins, tout aussi bien qu'à celles pour lesquelles nous croyons pouvoir nous contenter d'un simple mécanisme, et si, en réalité, les choses que nous considérons comme de véritables fins de la nature (que nous devons nécessairement juger ainsi) ont pour principe une

espèce toute particulière de causalité originelle, qui ne peut être contenue dans la nature matérielle ou dans son *substratum* intelligible, à savoir un entendement architectonique; car ce sont là des questions sur lesquelles nous ne pouvons trouver aucun éclaircissement dans notre raison, que nous trouvons très-bornée à l'endroit du concept de la causalité, quand il s'agit de le spécifier *a priori*. — Mais ce qu'il y a d'indubitablement certain, c'est que, au regard de notre faculté de connaître, le simple mécanisme de la nature ne peut suffire à expliquer la production d'êtres organisés. C'est donc un véritable principe *pour le Jugement réfléchissant* de concevoir, pour s'expliquer cette liaison de causes finales, qui est si manifeste en certaines choses, une causalité différente du mécanisme, à savoir celle d'une cause du monde agissant d'après des fins (intelligente), si téméraire et si indémontrable que soit ce principe pour le *Jugement déterminant*. Ce principe n'est donc qu'une maxime du Jugement, dans laquelle le concept de cette causalité est une pure idée à la quelle on ne prétend nullement attribuer de la réalité, mais dont on se sert comme d'un fil conducteur pour la réflexion, qui reste toujours ouverte à toute explication mécanique et ne sort pas du monde sensible; dans le second cas, ce serait un principe objectif, que la raison prescrirait et au-

quel se soumettrait le Jugement déterminant, et, dans ce cas, celui-ci passerait du monde sensible dans le transcendant, peut-être pour s'y perdre.

L'apparence d'une antinomie entre les maximes de l'explication proprement physique (mécanique) et de l'explication téléologique (technique) repose donc tout entière sur la confusion d'un principe du Jugement réfléchissant avec un principe du Jugement déterminant, et de *l'autonomie* du premier (qui n'a qu'une valeur subjective, ou qui n'a de valeur que pour l'usage de notre raison relativement aux lois particulières de l'expérience) avec *l'hétéronomie* du second, qui doit se régler sur les lois (générales ou particulières) données par l'entendement.

§. LXXI.

Des divers systèmes sur la finalité de la nature.

Personne n'a jamais mis en doute la vérité de ce principe qu'il faudrait juger certaines choses de la nature (les êtres organisés) et leur possibilité d'après le concept des causes finales, alors même que nous ne voudrions qu'un fil conducteur pour apprendre à connaître leur manière d'être par l'observation, sans nous élever jusqu'à la recherche de leur première origine. Toute la question

est donc de savoir si ce principe n'a qu'une valeur subjective, c'est-à-dire si ce n'est qu'une simple maxime de notre Jugement, ou si c'est un principe objectif de la nature, d'après lequel elle renfermerait, outre son mécanisme (déterminé par les seules lois du mouvement), une autre espèce de causalité, à savoir celle des causes finales, relativement auxquelles ces lois (des forces motrices) ne seraient que des causes intermédiaires.

Or on pourrait laisser ce problème de la spéculation indécis ou sans solution, car, si nous nous contentons de rester dans les limites d'une simple connaissance de la nature, ces maximes nous suffisent pour étudier la nature et sonder ses secrets les plus cachés, aussi loin que le permettent les forces humaines. Il y a donc un certain pressentiment de notre raison, ou comme un avertissement de la nature, qui nous indique que, par le moyen du concept des causes finales, nous pourrions nous élever au-dessus de la nature et la rattacher elle-même au point suprême de la série des causes, si nous abandonnions l'investigation de la nature (quoique nous n'y fussions pas encore allés très-loin), ou si du moins nous la suspendions quelque temps, pour chercher d'abord où nous conduit ce principe étranger à la science de la nature, le concept des causes finales.

Mais cette maxime incontestée omettrait alors une question qui ouvre un vaste champ aux contestations, la question de savoir si la liaison finale dans la nature *prouve* une espèce particulière de causalité dans la nature même; ou si, considérée en elle-même et d'après des principes objectifs, elle ne se confond pas plutôt avec le mécanisme de la nature et ne repose pas sur le même principe. Seulement, dans cette dernière supposition, comme ce principe est souvent trop profondément caché à notre investigation dans certaines productions de la nature, nous essayons d'un principe subjectif, du principe de l'art, c'est-à-dire d'une causalité déterminée par des idées, et nous l'attribuons à la nature par analogie. Or, si cet expédient nous réussit dans beaucoup de cas, dans quelques-uns aussi il semble moins heureux, et, dans tous les cas, il ne nous autorise pas à introduire dans la science de la nature une espèce d'opération distincte de la causalité que déterminent les lois purement mécaniques de la nature même. Puisque nous appelons technique l'opération (la causalité) de la nature, à cause de cette apparence de finalité que nous trouvons dans ses productions, nous la partagerons en technique *intentionnelle* (*technica intentionalis*), et technique *naturelle* * (*technica na-*

* *unabsichtlich.*

turalis). La première signifiera que la puissance productrice de la nature d'après des causes finales doit être tenue pour une espèce particulière de causalité; la seconde, qu'elle est en réalité entièrement identique au mécanisme de la nature, et que l'accord contingent de la nature avec nos concepts d'art et avec leurs règles ne doit être regardé que comme une condition subjective du Jugement, et ne peut être prise légitimement pour un mode particulier de production de la nature.

Si maintenant nous parlons des systèmes qui ont cherché à expliquer la nature relativement aux causes finales, il faut bien remarquer que tous ces systèmes disputent entre eux dogmatiquement, c'est-à-dire sur des principes objectifs de la possibilité des choses, soit qu'ils admettent des causes intentionnelles, soit qu'ils s'arrêtent à des causes purement naturelles. Ils ne disputent pas sur les maximes subjectives au moyen desquelles nous jugeons ces productions où nous trouvons de la finalité. Dans ce dernier cas, on pourrait très-bien concilier des principes *disparates*, tandis que, dans le premier, des principes *contradictoirement opposés* ne peuvent s'élever et subsister ensemble.

Les systèmes relatifs à la technique de la nature, c'est-à-dire à la puissance productrice d'après la règle des fins, sont de deux espèces : ils représentent ou l'*idéalisme* ou le *réalisme* des fins de la na-

ture. Le premier croit que toute finalité de la nature est *naturelle;* le second, que quelque finalité (celle des êtres organisés) est *intentionnelle*, d'où on pourrait justement tirer comme hypothèse cette conséquence, que la technique de la nature, et même ce qui concerne toutes ses autres productions dans leur rapport à l'ensemble de la nature est intentionnel, c'est-à-dire est fin.

1. L'*idéalisme* de la finalité (j'entends toujours ici la finalité objective) admet, ou bien le *hasard*,* ou bien la *fatalité* des déterminations de la nature d'où résulte la forme finale de ses productions. Le premier principe concerne le rapport de la matière à la cause physique de sa forme, à savoir les lois du mouvement; le second, le rapport de la matière à la cause *hyperphysique* de la matière même et de toute la nature. Le système du *hasard*, qu'on attribue à Épicure ou à Démocrite, pris à la lettre, est si évidemment absurde qu'il ne doit pas nous arrêter; au contraire, le système de la fatalité (dont on regarde Spinoza comme l'auteur, quoique, suivant toute apparence, il soit beaucoup plus ancien), qui invoque quelque chose de supra-sensible, où par conséquent notre vue ne peut atteindre, n'est pas si facile à réfuter, précisément parce que son concept de l'être premier ne peut être compris.

*Casualität.

Mais ce qu'il y a de certain, c'est que, dans ce système, la liaison des fins dans le monde ne peut être considérée comme intentionnelle (puisque, si elle dérive d'un être premier, ce n'est pas de son entendement, et, par conséquent, d'un dessein de cet être, mais de la nécessité de sa nature et de l'unité du monde qui en émane), et que, par conséquent, le fatalisme de la finalité en est en même temps un idéalisme.

2. Le *réalisme* de la finalité de la nature est ou *physique* ou *hyperphysique*. Le *premier* fonde les fins qu'il trouve dans la nature sur une puissance naturelle analogue à une faculté agissant d'après un but, la *vie de la matière* (appartenant à la matière même, ou dérivant d'un principe intérieur vivant, d'une âme du monde), et s'appelle l'*hylozoïsme*. Le *second* les dérive de la cause première de l'univers, comme d'un être intelligent (originairement vivant) agissant avec intention; et c'est le théisme (1).

(1) On voit par là que, dans la plupart des choses spéculatives de la raison pure, les écoles philosophiques ont essayé toutes les solutions dogmatiques possibles sur une certaine question. Ainsi, pour expliquer la finalité de la nature, on a eu recours tantôt à une *matière inanimée*, tantôt à un *Dieu inanimé*, tantôt à une *matière vivante*, tantôt à un *Dieu vivant*. Il ne nous reste plus qu'à abandonner, s'il est nécessaire, toutes ces *assertions* objectives, et à examiner critiquement notre jugement dans son rapport à nos facultés de connaître, afin de donner à leur principe sinon une valeur dogmatique, du moins celle d'une maxime qui suffise à diriger la raison d'une manière sûre.

§. LXXII.

Aucun des systèmes précédents ne donne ce qu'il promet.

Que veulent tous ces systèmes? Ils prétendent expliquer nos jugements téléologiques sur la nature, et ils s'y prennent de telle sorte que les uns nient la vérité de ces jugements, et les résolvent par conséquent dans un idéalisme de la nature, et que les autres les reconnaissent comme vrais, et promettent de démontrer la possibilité d'une nature conforme à l'idée des causes finales.

1. Parmi les systèmes qui défendent l'idéalisme des causes finales dans la nature, les uns admettent bien dans leur principe une causalité déterminée par les lois du mouvement (par lesquelles existent les choses de la nature où nous trouvons de la finalité); mais ils refusent à cette causalité *l'intentionalité*, c'est-à-dire ils nient qu'elle se détermine avec intention à la production de cette finalité, ou, en d'autres termes, que la cause soit une fin. Telle est l'explication d'*Épicure* : dans cette explication, la technique de la nature ne se distingue plus du pur mécanisme; l'aveugle hasard sert à expliquer non-seulement l'accord des productions de la nature avec nos concepts de fin, par conséquent la technique, mais même la déter-

mination des causes de ces productions par les lois du mouvement, par conséquent leur mécanisme. C'est-à-dire que rien n'est expliqué, pas même l'apparence qu'il faut au moins reconnaître dans notre Jugement téléologique, et qu'ainsi le prétendu idéalisme de ce jugement n'est nullement prouvé.

D'un autre côté, *Spinoza* veut nous dispenser de toute recherche sur le principe de la possibilité des fins de la nature, et enlever à cette idée toute réalité, en les regardant en général non comme des productions, mais comme des accidents inhérents à un être premier, et en attribuant à cet être, conçu comme substance des choses de la nature, non pas la causalité par rapport à ces choses, mais seulement la substantialité. (Par la nécessité inconditionnelle de cet être, ainsi que de toutes les choses de la nature, en tant qu'accidents inhérents à cet être), il assure, il est vrai, aux formes de la nature, l'unité de principe nécessaire à toute finalité, mais en même temps il leur enlève la contingence, sans laquelle on ne peut concevoir aucune *unité de fins,* et par là il écarte toute *intentionalité,* de même qu'il refuse tout entendement au principe des choses de la nature.

Mais le spinozisme ne donne pas ce qu'il promet. Il veut donner une explication de la liaison des fins (qu'il ne nie pas) dans les choses de la nature,

et il n'invoque que l'unité du sujet auquel elles sont inhérentes. Mais, quand on lui accorderait que les êtres du monde existent de cette manière, cette unité ontologique ne serait pas pour cela une *unité de fins*, et ne nous ferait nullement comprendre celle-ci. Cette dernière est en effet une espèce toute particulière d'unité, qui ne résulte pas de la liaison des choses (des êtres du monde) dans une seule substance (l'Être suprême), mais qui implique un rapport à une *cause* intelligente, en sorte que, même en unissant toutes ces choses en une substance simple, on n'aurait pas pour cela une relation finale, à moins de concevoir d'abord ces choses comme des *effets* intérieurs de cette substance, en tant que *cause*, et ensuite cette cause même comme une cause *intelligente*. Sans ces conditions formelles, toute unité n'est qu'une simple nécessité naturelle; et, attribuée aux choses que nous nous représentons comme extérieures les unes aux autres, une aveugle nécessité. Que si on veut appeler finalité de la nature cette perfection transcendentale des choses (considérées dans leur essence propre) dont parle l'École, et par laquelle on désigne que chaque chose a en elle-même tout ce qui lui est nécessaire pour être telle chose, et non pas telle autre, c'est prendre puérilement des mots pour des idées. Car, s'il faut concevoir toutes les choses comme des fins, et si par conséquent, être une chose et être

fin sont identiques, il n'y a rien en réalité qui mérite particulièrement d'être représenté comme une fin.

On voit par là que *Spinoza*, en ramenant nos concepts de la finalité de la nature à la conscience que nous avons d'exister dans un être qui comprend tout (et qui en même temps est simple), et en cherchant cette forme uniquement dans l'unité de la nature, ne pouvait songer à soutenir le réalisme, mais simplement l'idéalisme de la finalité de la nature, et que, de plus, il ne pouvait pas même établir ce dernier système, puisque la simple représentation de l'unité de substance ne peut produire l'idée d'une finalité, même non intentionnelle.

2. Ceux qui ne soutiennent pas seulement le *réalisme* des fins de la nature, mais qui pensent pouvoir aussi l'expliquer, se croient capables de découvrir au moins la possibilité d'une espèce particulière de causalité, à savoir celle de causes intentionnelles; sinon ils n'entreprendraient pas cette explication. En effet l'hypothèse la plus hardie veut au moins que la *possibilité* de ce qu'on admet comme principe soit *certaine*, et qu'on puisse assurer au concept de ce principe sa réalité objective.

Mais la possibilité d'une matière vivante (dont le concept renferme une contradiction, puisque l'inertie, *inertia*, est le caractère essentiel de la matière) ne peut se concevoir; celle d'une matière animée et de toute la nature, conçue comme

un animal, ne pourrait être tout au plus admise (en faveur de l'hypothèse d'une finalité dans l'ensemble de la nature), que si l'expérience nous la montrait en petit dans son organisation, car on ne peut l'apercevoir *à priori*. L'explication tourne donc dans un cercle, si on veut dériver la finalité de la nature dans les êtres organisés de la vie de la matière, et qu'on ne connaisse pas cette vie autrement que dans les êtres organisés, et si par conséquent, sans une expérience de cette espèce, on ne peut se faire aucune idée de la possibilité de cette vie. L'hylozoisme ne tient donc pas ce qu'il promet.

Enfin le *théisme* ne peut pas davantage établir dogmatiquement la possibilité des fins de la nature, comme une clef pour la téléologie, quoiqu'il ait sur toutes les autres explications l'avantage d'arracher à l'idéalisme la finalité de la nature, en attribuant un entendement à l'Être suprême, et en invoquant une causalité intentionnelle pour expliquer la production de cette finalité.

En effet il faudrait d'abord prouver, d'une manière suffisante pour le Jugement déterminant, que l'*unité de fins* dans la matière ne peut être produite par le simple mécanisme de la matière même, pour être autorisé à en placer le principe d'une manière déterminée en dehors de la nature. Mais tout ce que nous pouvons avancer, c'est que, d'après la nature et les limites de nos facultés de connaître (puisque

nous n'apercevons pas le premier principe intérieur de ce mécanisme), nous ne devons pas chercher dans la matière un principe de relations finales déterminées, et qu'il n'y a pas pour nous d'autre manière possible de juger la production de ses effets, comme fins de la nature, que de les expliquer par une intelligence suprême, conçue comme cause du monde. Mais c'est là un principe pour le Jugement réfléchissant, non pour le Jugement déterminant, et qui ne peut autoriser aucune affirmation objective.

§. LXXIII.

L'impossibilité de traiter dogmatiquement le concept d'une technique de la nature vient de l'impossibilité même d'expliquer une fin de la nature.

On traite un concept dogmatiquement (même lorsqu'il est soumis à des conditions empiriques), quand on le considère comme contenu sous un autre concept de l'objet, constituant un principe de la raison, et quand on le détermine conformément à ce concept. On le traite critiquement, quand on ne le considère que relativement à notre faculté de connaître, par conséquent aux conditions subjectives qui nous le font concevoir, sans prétendre

rien décider sur son objet. La méthode dogmatique est donc celle qui convient au Jugement déterminant, et la méthode critique, celle qui convient au Jugement réfléchissant.

Le concept d'une chose en tant que fin de la nature subsume la nature sous une causalité qui n'est concevable que par la raison, afin de nous faire juger d'après ce principe ce qui est donné de l'objet dans l'expérience. Mais, pour appliquer dogmatiquement ce concept au Jugement déterminant, il faudrait que nous fussions assurés d'abord de sa réalité objective, puisque, sans cela, nous n'y pourrions subsumer aucune chose de la nature. Or ce concept est sans doute soumis à des conditions empiriques, c'est-à-dire qu'il n'est possible que sous certaines conditions données dans l'expérience; mais il n'en peut être séparé, et il n'est possible qu'au moyen d'un principe de la raison appliquée au jugement de l'objet. Cela étant, nous ne pouvons en apercevoir et en établir dogmatiquement la réalité objective (c'est-à-dire montrer qu'un objet est possible conformément à ce concept), et nous ne savons pas si c'est simplement un concept *raisonnant*, objectivement vide (*conceptus ratiocinans*), ou un concept *raisonné*, fondant une connaissance et confirmé par la raison (*conceptus ratiocinatus*). On ne peut donc le traiter dogmatiquement et le rapporter au Jugement déterminant,

c'est-à-dire qu'il est non-seulement impossible de décider si la production des choses de la nature, considérées comme fins de la nature, exige ou non une causalité d'une espèce particulière (la causalité intentionnelle), mais qu'on ne peut pas même poser la question, puisque le concept d'une fin de la nature n'est pas un concept dont la réalité objective soit démontrable par la raison (c'est-à-dire que ce n'est pas un concept constitutif pour le Jugement déterminant, mais seulement un concept régulateur pour le Jugement réfléchissant).

Le caractère que nous lui attribuons ici résulte clairement de ce que, comme concept d'une production de la nature, il implique à la fois, pour le même objet considéré comme fin, la nécessité de la nature et la contingence de la forme de cet objet (relativement aux simples lois de la nature), et de ce que, par conséquent, s'il n'y a point ici de contradiction, il doit fournir un principe de la possibilité de la chose dans la nature, et en même temps un principe de la possibilité de cette nature même et de son rapport à quelque chose (de supra-sensible), qui échappe à l'expérience, et, par conséquent, à notre connaissance, afin que nous puissions le juger d'après une autre espèce de causalité que celle du mécanisme de la nature, quand nous voulons considérer sa possibilité. C'est pour

quoi, comme le concept d'une chose, en tant que fin de la nature, est transcendant *pour le Jugement déterminant*, quand on considère l'objet par la raison (quoiqu'il puisse être immanent pour le Jugement réfléchissant dans son application aux objets de l'expérience), et comme, par conséquent, on ne peut lui attribuer cette réalité objective qui est le caractère des jugements déterminants, on comprend comment, lorsqu'on traite dogmatiquement le concept des fins de la nature et de la nature même, considérée comme un ensemble de causes finales, tous les systèmes objectifs possibles ne peuvent rien décider ni affirmativement, ni négativement. En effet, quand on subsume certaines choses sous un concept qui est simplement problématique, les prédicats synthétiques de ce concept (ici, par exemple, la question de savoir si la fin de la nature, que nous concevons pour expliquer la production des choses, est intentionnelle ou non) doivent aussi fournir des jugements problématiques, qu'on leur donne une forme affirmative ou une forme négative, car on ne sait pas si on juge sur quelque chose ou sur rien. Le concept d'une causalité déterminée par des fins (d'une technique de la nature) a sans doute de la réalité objective, de même que celui d'une causalité déterminée par le mécanisme de la nature. Mais le concept d'une causalité de la nature, agissant d'a-

près la règle des fins, et, à plus forte raison, d'un être ou d'une cause première de la nature qui échappe à toute expérience, ce concept ne peut rien déterminer dogmatiquement, quoiqu'il ne renferme pas de contradiction. Car, comme on ne peut le dériver de l'expérience, et même qu'il n'est pas nécessaire à la possibilité de l'expérience, on ne peut nullement assurer sa réalité objective. Mais, quand on le pourrait, comment des choses qui sont données d'une manière déterminée pour des productions d'un art divin peuvent-elles être rangées parmi les productions de la nature, dont l'inaptitude à produire de telles choses par ses propres lois nous force d'invoquer une cause toute différente?

§. LXXIV.

Le concept d'une finalité objective de la nature est un principe critique de la raison pour le Jugement réfléchissant.

Il y a une grande différence entre dire que la production de certaines choses de la nature ou même de toute la nature n'est possible qu'au moyen d'une cause se déterminant à agir en vue de certaines fins, et dire que, *d'après la nature particulière de mes facultés de connaître*, je ne puis juger de la possibilité de ces choses et de leur production qu'en concevant une cause agissant d'après des

fins, par conséquent un être produisant d'une manière analogue à la causalité d'un entendement. Dans le premier cas, je prétends affirmer quelque chose sur l'objet même, et je suis obligé de prouver la réalité objective du concept que j'admets; dans le second, la raison ne fait que déterminer un certain usage de mes facultés de connaître, conformément à leur nature et aux conditions essentielles d'où dérivent leur portée et leur limite. Le premier principe est donc un principe *objectif* pour le Jugement déterminant; le second n'est qu'un principe subjectif pour le Jugement réfléchissant, par conséquent une maxime de ce Jugement, prescrite par la raison.

Or il est absolument indispensable de supposer à la nature le concept d'une fin, quand on veut étudier ses productions organisées par une observation suivie; et, par conséquent, ce concept est déjà pour l'usage empirique de notre raison une maxime absolument nécessaire. Il est clair aussi que, quand nous avons une fois admis et éprouvé ce fil qui nous sert à étudier la nature, nous devons essayer au moins d'appliquer cette même maxime du Jugement à l'ensemble de la nature, car elle peut nous faire découvrir encore beaucoup de lois qui nous demeureraient cachées, à cause de notre incapacité à pénétrer entièrement dans l'intérieur du mécanisme de la nature. Mais si, sous ce dernier rap-

port, cette maxime du Jugement est encore utile, elle n'est pas indispensable, puisque la nature, dans son ensemble, ne nous est pas donnée comme organisée (dans ce sens étroit du mot que nous avons indiqué précédemment). Elle est au contraire essentiellement nécessaire relativement aux productions organisées de la nature, car, pour arriver à connaître par l'expérience leur constitution intérieure, nous devons les juger comme ayant été formées uniquement d'après des fins, et nous ne pouvons même les concevoir comme choses organisées, sans y lier l'idée d'une production intentionnelle.

Or le concept d'une chose, dont nous nous représentons l'existence ou la forme comme possible sous la condition d'une fin, est inséparable du concept de la contingence de cette chose (relativement aux lois de la nature). C'est pourquoi les choses de la nature, que nous ne trouvons possibles que comme fins, forment la principale preuve de la contingence de l'univers et le seul argument qui conduise le sens commun et les philosophes à rattacher le monde à un être existant en dehors de lui et intelligent (à cause de cette finalité); et la téléologie ne trouve l'explication dernière de ses investigations que dans une théologie.

Mais que prouve en définitive la téléologie la plus parfaite? Prouve-t-elle l'existence de cet être intelligent? Non. Elle ne prouve rien de plus, sinon que,

d'après la nature de nos facultés de connaître, par conséquent dans l'union de l'expérience avec les principes supérieurs de la raison, nous ne pouvons nous faire aucune idée de la possibilité de ce monde qu'en concevant une cause suprême *agissant avec intention*. Objectivement, nous ne pouvons donc pas démontrer cette proposition, qu'il y a un être suprême intelligent; nous ne pouvons que l'appliquer subjectivement à l'usage de notre Jugement dans sa réflexion sur les fins de la nature, que nous ne pouvons concevoir à l'aide d'un autre principe que celui d'une causalité intentionnelle d'une cause suprême.

Que si nous voulions démontrer cette proposition dogmatiquement, par des raisons téléologiques, nous tomberions dans d'inextricables difficultés. Elle servirait alors de principe à cette conclusion que les êtres organisés dans le monde ne sont possibles que par une cause intentionnelle, et nous devrions inévitablement affirmer que, comme nous ne pouvons considérer ces choses dans leur liaison causale et reconnaître les lois auxquelles elles sont soumises qu'au moyen de l'idée de fin, nous avons aussi le droit de supposer que cela est également nécessaire pour tout être pensant et connaissant; et que, par conséquent, c'est une condition inhérente à l'objet et non pas seulement au sujet. Or c'est là une assertion que nous sommes incapables de soutenir. Car,

comme l'observation ne nous montre pas véritablement l'intentionalité dans les fins de la nature, mais que seulement, dans notre réflexion sur ses productions, nous ajoutons ce concept par la pensée comme un fil conducteur du Jugement, elles ne nous sont pas données par l'objet. Il nous est tout aussi impossible de prouver *à priori* la valeur objective de ce concept. Il ne reste donc absolument qu'une proposition qui repose sur des conditions subjectives, c'est-à-dire sur les conditions du Jugement conformant sa réflexion à nos facultés de connaître. Dire qu'il y a un Dieu, ce serait attribuer à cette proposition une valeur objectivement dogmatique; mais la seule chose qui nous soit permise, à nous autres hommes, c'est de dire tout simplement qu'il nous est impossible de concevoir et de comprendre la finalité, qui doit elle-même servir de principe à notre connaissance de la possibilité intérieure de beaucoup de choses de la nature, qu'en nous la représentant, ainsi que le monde en général, comme une production d'une cause intelligente (d'un Dieu).

Or, si cette proposition, fondée sur une maxime absolument nécessaire de notre Jugement, est parfaitement satisfaisante pour l'usage spéculatif et pratique de notre raison, à un point de vue *humain*, je voudrais bien savoir ce que nous perdons à ne pouvoir pas démontrer sa validité pour des êtres

supérieurs, c'est-à-dire par des principes purs objectifs (qui malheureusement dépassent la portée de nos facultés). Il est en effet absolument certain que nous ne pouvons apprendre à connaître d'une manière suffisante, et, à plus forte raison, à nous expliquer les êtres organisés et leur possibilité intérieure par des principes purement mécaniques de la nature; et on peut soutenir hardiment avec une égale certitude qu'il est absurde pour des hommes de tenter quelque chose de pareil, et d'espérer que quelque nouveau *Newton* viendra un jour expliquer la production d'un brin d'herbe par des lois naturelles auxquelles aucun dessein n'a présidé; car c'est là une vue qu'il faut absolument refuser aux hommes. Mais en revanche il y aurait bien de la présomption à juger que, quand même nous pourrions pénétrer jusqu'au principe de la nature dans la spécification des lois universelles que nous connaissons, nous ne pourrions trouver un principe de la possibilité des êtres organisés, qui nous dispensât d'en rapporter la production à un dessein; car comment pouvons-nous savoir cela? — Les vraisemblances ne suffisent plus là où il s'agit de jugements de la raison pure. — Nous ne pouvons donc décider objectivement, soit d'une manière affirmative, soit d'une manière négative, la question de savoir s'il y a un être agissant d'après des fins, qui, comme cause (par conséquent

comme auteur) du monde, serve de principe à ce que nous nommons avec raison des fins de la nature. Tout ce qu'il y a de certain, c'est que, si nous jugeons selon ce que notre propre nature nous permet d'apercevoir (conformément aux conditions et aux limites de notre raison), nous ne pouvons donner pour principe à la possibilité de ces fins de la nature qu'un être intelligent. Cela seul, en effet, est conforme à la maxime de notre Jugement réfléchissant, par conséquent à un principe subjectif, mais nécessairement inhérent à l'espèce humaine.

§. LXXV.

REMARQUE.

Cette remarque, qui mérite d'être abondamment développée dans la philosophie transcendentale, ne doit servir ici d'éclaircissement (et non de preuve) que d'une manière épisodique.

La raison est une faculté qui fournit les principes, et son dernier terme est l'inconditionnel, tandis que l'entendement est toujours à son service sous une certaine condition qui doit être donnée. Mais sans les concepts de l'entendement, auxquels

il faut attribuer une réalité objective, la raison ne peut juger objectivement (synthétiquement), et, en tant que raison théorique, elle ne contient point par elle-même de principes constitutifs, mais seulement des principes régulateurs. On le voit aisément, là où l'entendement ne peut la suivre, la raison est transcendante, et se manifeste par des idées, qui ont sans doute leur fondement (en tant que principes régulateurs), mais qui n'ont aucune valeur objective; et l'entendement, qui ne peut l'accompagner et qui seul peut avoir cette valeur, renferme celle de ces idées rationnelles dans les limites du sujet, en l'étendant seulement à tous les sujets de la même espèce. Ainsi il nous donne le droit d'affirmer une seule chose, c'est que, d'après la nature de notre (humaine) faculté de connaître, ou même en général d'après le concept que *nous pouvons nous faire* de la raison d'un être fini, nous ne pouvons et ne devons concevoir rien autre chose, mais il ne nous est pas permis d'affirmer que le principe d'un tel jugement soit dans l'objet. Les exemples que nous allons citer ont trop d'importance, et présentent aussi trop de difficulté, pour que nous voulions les imposer immédiatement au lecteur comme des propositions démontrées; mais ils lui donneront l'occasion de réfléchir et pourront servir à éclaircir ce que nous proposons ici particulièrement.

Il est indispensablement nécessaire à l'entende-

ment humain de distinguer la possibilité et la réalité des choses. Le principe de cette distinction est dans le sujet et dans la nature de ses facultés de connaître. En effet, si l'exercice de ces facultés ne supposait pas deux éléments tout à fait hétérogènes, l'entendement pour les concepts, et l'intuition sensible pour les objets qui correspondent à ces concepts, cette distinction (entre le possible et le réel) n'existerait pas. Si notre entendement était intuitif, il n'aurait pas d'autres objets que le réel. Les concepts (qui ne regardent que la possibilité d'un objet) et les intuitions sensibles (qui nous donnent quelque chose, sans cependant nous le faire connaître par là comme objet) s'évanouiraient ensemble. Or toute la distinction du pur possible et du réel repose sur ce que le premier signifie seulement la position de la représentation d'une chose relativement à notre concept et en général à la faculté de penser, tandis que le second signifie la position de la chose en elle-même (en dehors de ce concept). Par conséquent, la distinction des choses possibles et des choses réelles n'a qu'une valeur subjective pour l'entendement humain, car nous pouvons toujours concevoir quelque chose qui n'existe pas, ou nous représenter quelque chose comme donné, sans en avoir encore aucun concept. Cette proposition que les choses peuvent être possibles sans être réelles, et que, par conséquent, on ne

peut pas conclure de la simple possibilité à la réalité, n'a donc de valeur réelle que pour la raison humaine, et rien ne prouve que cette distinction ait son principe dans les choses mêmes. En effet, qu'on n'ait pas le droit de tirer cette conséquence, et que, par conséquent, cette proposition s'applique simplement aux objets, en tant que notre faculté de connaître les considère, sous ses conditions sensibles, comme des objets des sens, et qu'elle n'ait aucune valeur relativement aux choses en général, c'est ce qui résulte clairement de l'ordre impérieux que nous donne la raison d'admettre comme existant d'une manière absolument nécessaire quelque chose (le principe premier) en quoi la possibilité et la réalité se confondent, et dont aucun concept de l'entendement ne peut suivre l'idée, ce qui veut dire que l'entendement ne peut en aucune façon se représenter une telle chose et son mode d'existence. Car s'il la *conçoit* (qu'il la conçoive comme il veuille), elle n'est représentée que comme possible. Que s'il en a conscience comme de quelque chose donné dans l'intuition, elle est réelle, mais il ne conçoit rien touchant sa possibilité. C'est pourquoi, le concept d'un être absolument nécessaire est à la vérité une idée indispensable de la raison, mais c'est un concept problématique et inaccessible pour l'entendement humain. Il a une valeur pour l'usage de

nos facultés de connaître, considérées dans leur nature particulière ; il n'en a point relativement à l'objet et pour tout être connaissant : car je ne puis supposer que la pensée et l'intuition sont en tout être connaissant deux conditions distinctes de l'exercice de ses facultés de connaître. Un entendement, pour qui cette distinction n'existerait pas, jugerait que tous les objets que je connais *sont* (existent) ; et la possibilité de quelques objets qui cependant n'existent pas, c'est-à-dire la contingence de ces objets, quand ils existent, et, par conséquent aussi, la nécessité, qu'il faut distinguer de cette contingence, ne tomberaient pas sous sa représentation. Mais la difficulté, que trouve notre entendement à traiter ici ses concepts à l'exemple de la raison, vient uniquement de ce que ce dont la raison fait un principe qu'elle emploie comme appartenant à l'objet, est transcendant pour l'entendement, considéré comme entendement humain (c'est-à-dire impossible dans les conditions subjectives de sa connaissance). — Or il reste toujours cette maxime que tous les objets, dont la connaissance dépasse la faculté de l'entendement, nous ne les concevons que d'après les conditions subjectives, nécessairement inhérentes à notre nature (c'est-à-dire à la nature humaine), de l'exercice de nos facultés ; et si, les jugements que nous portons ainsi (et il ne peut en être autrement

relativement aux concepts transcendants) ne peuvent être des principes constitutifs, qui déterminent l'objet tel qu'il est, ils restent cependant comme des principes régulateurs, immanents et sûrs dans l'usage qu'on en fait, et propres aux besoins de notre esprit.

De même que la raison, dans la contemplation théorique de la nature, doit admettre l'idée de la nécessité inconditionnelle d'un premier principe, ainsi, au point de vue pratique, elle présuppose en elle-même une causalité inconditionnelle (relativement à la nature), c'est-à-dire la liberté, par cela même qu'elle a conscience de sa loi morale. Or ici, puisque la nécessité objective de l'action, comme devoir, est opposée à celle à laquelle cette action serait soumise comme événement, si son principe était dans la nature et non dans la liberté (c'est-à-dire dans la causalité de la raison), et que l'action absolument nécessaire moralement est considérée physiquement comme tout à fait contingente (c'est-à-dire qu'elle *devrait* nécessairement avoir lieu, mais que souvent elle n'a pas lieu), il est clair qu'il faut chercher uniquement dans la nature subjective de notre faculté pratique la cause pourquoi les lois morales doivent être représentées comme des ordres (et les actions conformes à ces lois comme des devoirs), et pourquoi la raison n'exprime pas cette nécessité par *être* (arriver), mais

par *devoir être*. Il n'en serait pas ainsi, si l'on considérait la raison sans la sensibilité (comme condition subjective de son application à des objets de la nature), par conséquent, comme cause dans un monde intelligible, qui serait toujours et entièrement d'accord avec la loi morale, et dans lequel il n'y aurait plus de distinction entre devoir et faire, entre le possible et le réel, c'est-à-dire entre la loi pratique, qui prescrit le premier, et la loi théorique, qui détermine le second. Or, quoiqu'un monde intelligible, où tout ce qui serait possible (en tant que bien) serait réel par cela seul, quoique la liberté même, comme condition formelle de ce monde, soit pour nous un concept transcendant, qui ne peut nous fournir aucun principe constitutif, pour déterminer un objet et sa réalité objective; cependant, d'après la constitution de notre nature (en partie sensible), la liberté est pour nous et pour tous les êtres raisonnables, en relation avec le monde sensible, autant que nous pouvons nous les représenter d'après la nature de notre raison, un *principe régulateur* universel, qui ne détermine pas objectivement la nature de la liberté, comme forme de la causalité, mais qui n'en prescrit pas moins impérieusement à chacun, d'après cette idée, la règle de ses actions.

De même aussi, quant à la question qui nous occupe, on peut accorder que nous ne trouverions pas

de distinction entre le mécanisme et la technique de la nature, c'est-à-dire la liaison des fins dans la nature, si notre entendement n'était pas fait de telle sorte qu'il doit aller du général au particulier, et que la faculté de juger ne peut, relativement au particulier, reconnaître de finalité, et, par conséquent, porter des jugements déterminants sans avoir une loi générale sous laquelle il puisse le subsumer. Or, comme le particulier, en tant que tel, contient, relativement au général, quelque chose de contingent, mais que pourtant la raison exige aussi de l'unité dans la liaison des lois particulières de la nature, et, par conséquent, une conformité à des lois (laquelle appliquée au contingent s'appelle finalité), et qu'il est impossible de dériver *à priori*, par la détermination du concept de l'objet, les lois particulières des lois générales, relativement à ce qu'elles contiennent de contingent, le concept de la finalité de la nature dans ses productions est un concept nécessaire au Jugement humain, relativement à la nature, mais qui ne concerne pas la détermination des objets mêmes. C'est, par conséquent, un principe subjectif de la raison pour le Jugement, et ce principe, en tant que régulateur (et non en tant que constitutif), est aussi nécessaire à notre *Jugement humain*, que si c'était un principe objectif.

§. LXXVI.

De la propriété de l'entendement humain par laquelle le concept d'une fin de la nature est possible pour nous.

Nous avons indiqué dans la remarque précédente les propriétés de notre faculté de connaître (supérieure), que nous sommes enclins à transporter aux choses mêmes comme des prédicats objectifs ; mais elles ne concernent que des idées auxquelles on ne peut trouver dans l'expérience d'objet correspondant, et qui ne peuvent servir que de principes régulateurs dans les recherches empiriques. Il en est du concept d'une fin de la nature comme de ce qui concerne la cause de la possibilité de cette sorte de prédicats, laquelle ne peut reposer que dans l'idée ; mais l'effet conforme à cette idée (la production même) est cependant donné dans la nature, et le concept d'une causalité de la nature, considérée comme un être agissant d'après des fins, semble faire de l'idée d'une fin de la nature, un principe constitutif de cette fin ; et par là cette idée se distingue de toutes les autres idées.

Ce caractère distinctif consiste en ce que l'idée conçue n'est pas un principe rationnel pour l'entendement, mais pour le Jugement, et n'est, par

conséquent, que l'application d'un entendement en général à des objets empiriques possibles, dans des cas où le jugement ne peut être déterminant mais simplement réfléchissant, et où, par conséquent, bien que l'objet soit donné dans l'expérience, on ne peut en *juger*, conformément à l'idée, *d'une manière déterminée* (encore moins d'une manière parfaitement adéquate à cette idée), mais seulement y réfléchir.

Il s'agit donc d'une propriété de *notre* (humain) entendement relative à la faculté de juger dans sa réflexion sur les choses de la nature. S'il en est ainsi, nous devons prendre ici pour principe l'idée d'un entendement possible autre que l'entendement humain (de même que, dans la critique de la raison pure, nous dûmes concevoir une autre intuition possible, pour pouvoir regarder la nôtre comme une espèce particulière d'intuition, c'est-à-dire comme une intuition pour laquelle les objets n'ont de valeur qu'en tant que phénomènes), afin de pouvoir dire que, d'après la nature particulière de notre entendement, *nous* devons, pour expliquer la possibilité de certaines productions de la nature, *considérer* ces productions comme intentionnelles et comme ayant été produites d'après des fins, sans exiger pour cela qu'il y ait une cause particulière, déterminée par la représentation même d'une fin, et, par conséquent, sans nier

qu'un entendement, autre (plus élevé) que l'entendement humain, puisse trouver aussi le principe de la possibilité de ces productions de la nature dans le mécanisme de la nature, c'est-à-dire dans une liaison causale, dont on ne cherche pas exclusivement la cause dans un entendement.

Il ne s'agit donc ici que du rapport de *notre* entendement avec le Jugement : nous cherchons dans sa nature une certaine contingence que nous puissions considérer comme quelque chose qui lui soit particulier et le distingue des autres entendements possibles.

Cette contingence se trouve tout naturellement dans le *particulier* que le Jugement doit ramener au *général* fourni par les concepts de l'entendement ; car par le général de *notre* (humain) entendement, le particulier n'est pas déterminé. En combien de manières des choses diverses qui pourtant s'accordent en un caractère commun, peuvent-elles se présenter à notre perception? C'est chose contingente. Notre entendement est une faculté de concepts, c'est-à-dire un entendement discursif pour lequel l'espèce et la différence des éléments particuliers, qu'il trouve dans la nature et qu'il peut ramener à ses concepts, sont contingentes. Mais, comme l'intuition appartient aussi à la connaissance, et qu'une faculté

qui consisterait dans *une intuition entièrement spontanée* * serait une faculté de connaître distincte et tout à fait indépendante de la sensibilité, et, par conséquent, un entendement dans le sens le plus général du mot, on peut aussi concevoir (d'une manière négative, c'est-à-dire comme un entendement qui n'est pas discursif), un entendement *intuitif*, qui n'aille pas du général au particulier et à l'individuel (par des concepts), et pour lequel n'existe plus la contingence de l'accord de la nature avec l'entendement dans les choses qu'elle produit d'après des lois *particulières*, et dont il est si difficile à notre entendement de ramener la variété à l'unité de la connaissance. Cela n'est possible pour nous qu'au moyen de la concordance des caractères de la nature avec notre faculté des concepts, et cette concordance est contingente, mais un entendement intuitif n'en a pas besoin.

Notre entendement a donc cela de particulier dans son rapport avec le Jugement, que, dans la connaissance qu'il nous fournit, le particulier n'est pas déterminé par le général, et que, par conséquent, le premier ne peut être dérivé du second, quoiqu'il doive y avoir entre les éléments particuliers, qui composent la variété de la nature, et le général (fourni par des concepts et des lois) une concordance, qui permette de subsumer ceux-là sous celui-ci, et qui,

* *Ein Vermögen einer völligen Spontaneität.*

dans de telles circonstances, doit être entièrement contingente et ne suppose point de principe déterminé pour le Jugement.

Or, pour pouvoir au moins concevoir la possibilité de cette concordance des choses de la nature avec le Jugement (que nous nous représentons comme contingente, par conséquent comme n'étant possible que par une fin), il faut que nous concevions en même temps un autre entendement, par rapport auquel nous puissions, avant même de lui attribuer aucune fin, nous représenter comme *nécessaire* cette concordance des lois de la nature avec notre Jugement, qui n'est concevable pour notre entendement que par le moyen de la liaison des fins.

Notre entendement a donc cette propriété que dans sa connaissance, par exemple de la cause d'une production, il doit aller du *général analytique* (des concepts) au particulier (à l'intuition empirique donnée), mais sans rien déterminer par là relativement à la variété qui peut se rencontrer dans le particulier, car cette détermination dont a besoin le Jugement, il ne peut la chercher que dans la subsomption de l'intuition empirique (quand l'objet est une production de la nature) sous le concept. Or nous pouvons aussi concevoir un entendement qui, n'étant pas discursif comme le nôtre, mais intuitif, aille du *général synthétique* (de l'intuition d'un tout comme tel) au particulier, c'est-

à-dire du tout aux parties, et qui par conséquent ne se représente pas la *contingence* de la liaison des parties, pour concevoir la possibilité d'une forme déterminée du tout, à la différence de notre entendement qui va des parties, comme de principes universellement conçus, aux diverses formes possibles qui y peuvent être subsumées comme conséquences. D'après la constitution de notre entendement, nous ne pouvons considérer un tout réel de la nature que comme un effet du concours des forces motrices des parties. Si donc nous voulons nous représenter, non plus la possibilité du tout comme dépendant des parties, ainsi que l'exige notre entendement discursif, mais au contraire, d'après le modèle de l'entendement intuitif, la possibilité des parties (considérées dans leur nature et dans leur liaison) comme dépendant du tout, nous ne pouvons concevoir, en vertu de la même propriété de notre entendement, que le tout contienne le principe de la possibilité de la liaison des parties (ce qui serait une contradiction dans la connaissance discursive), mais c'est dans la *représentation* du tout que nous plaçons le principe de la possibilité de la forme de ce tout et de la liaison des parties qui le constituent. Or, comme le tout serait alors un effet (une *production*), dont on considère la *représentation* comme la *cause* de la possibilité même, et qu'on appelle fin le produit d'une cause dont la raison

déterminante est la représentation même de son effet, il suit de là que, si nous ne nous représentons la possibilité de certaines productions de la nature qu'à l'aide d'une autre espèce de causalité que celle des lois naturelles de la matière, c'est-à-dire à l'aide des causes finales, c'est uniquement en vertu de la nature particulière de notre entendement, et que ce principe ne concerne pas la possibilité de ces choses (même considérées comme phénomènes) par ce mode de production, mais celle seulement du jugement que notre entendement peut porter sur ces choses. Par là aussi nous voyons pourquoi, dans la science de la nature, nous ne nous contentons pas longtemps de cette explication des productions de la nature par des causes finales. C'est qu'en effet dans cette explication nous ne prétendons juger la production de la nature que conformément à notre faculté de la juger, c'est-à-dire au Jugement réfléchissant, et non pas conformément aux choses mêmes, pour le Jugement déterminant. Il n'est pas d'ailleurs nécessaire de prouver la possibilité d'un semblable *intellectus archetypus* ; il suffit de montrer que la considération de notre entendement discursif, qui a besoin d'images (*intellectus ectypus*), et de sa nature contingente nous conduit à cette idée (d'un *intellectus archetypus*), et que cette idée ne renferme pas de contradiction.

Que si nous considérons, dans sa forme, un tout matériel, comme un produit des parties, ou des propriétés qu'elles ont de s'unir par elles-mêmes (et même de s'aggréger d'autres matières), nous nous représentons un mode mécanique de productions. Mais alors disparaît tout concept d'un tout conçu comme fin, c'est-à-dire d'un tout dont la possibilité interne suppose une idée de ce tout, d'où dépendent la nature et l'action des parties, d'un tout enfin tel que nous devons nous représenter le corps organisé. Mais il ne suit pas de là, comme nous l'avons montré précédemment, que la production mécanique d'un tel corps soit impossible; car cela reviendrait à dire qu'il est impossible (c'est-à-dire contradictoire) à *tout entendement* de se représenter une telle unité dans la liaison des parties, sans lui donner pour cause productrice l'idée de cette unité même, c'est-à-dire sans admettre une production intentionnelle. C'est pourtant ce qui arriverait, si nous avions le droit de regarder les êtres matériels comme des choses en soi. Car alors l'unité, qui constitue le principe de la possibilité des formations de la nature, serait simplement l'unité de l'espace, lequel n'est pas un principe réel des productions, mais seulement la condition formelle de ces productions, quoiqu'il ait avec le principe réel que nous cherchons quelque ressemblance, puisqu'en lui aucune partie ne peut être déterminée

sans rapport au tout (dont la représentation sert par conséquent de principe à la possibilité des parties). Mais, comme il est au moins possible de considérer le monde matériel comme un simple phénomène, et de concevoir quelque chose, en tant que chose en soi (qui ne soit pas phénomène) comme un *substratum*, auquel correspondrait une intuition intellectuelle (différente de la nôtre), on pourrait concevoir un principe supra-sensible, réel, quoique inaccessible à notre intelligence, d'où dériverait la nature dont nous faisons nous mêmes partie, en sorte que nous considérerions d'après des lois mécaniques ce qui dans la nature est nécessaire comme objet des sens, mais aussi, d'après des lois téléologiques, en la considérant comme objet de la raison, la concordance et l'unité des lois particulières et des formes, que nous devons regarder comme contingentes (et même l'ensemble de la nature en tant que système), et que nous la jugerions ainsi suivant deux espèces de principes, sans détruire l'explication mécanique par l'explication téléologique, comme si elles étaient contradictoires.

On voit par là ce qu'il était d'ailleurs facile de soupçonner, mais ce qu'il serait difficile d'affirmer et de prouver avec certitude, que, dans les productions de la nature où nous trouvons une certaine finalité, le principe mécanique peut sans doute subsister à côté du principe téléologique, mais qu'il

serait impossible de rendre ce dernier entièrement inutile. On peut en effet, dans l'étude d'une chose que nous devons juger comme une fin de la nature (dans l'étude d'un être organisé), chercher toutes les lois, déjà connues ou encore à découvrir, de la production mécanique, et réussir dans cette voie, mais pour expliquer la possibilité d'une telle production, on ne peut jamais se dispenser d'invoquer un principe de production tout à fait différent du principe mécanique, à savoir celui d'une causalité déterminée par des fins, et il n'y a pas de raison humaine (pas de raison finie et semblable à la nôtre par la qualité, quelque supérieure qu'elle fût par le degré) qui puisse espérer d'expliquer la production d'un simple brin d'herbe par des causes purement mécaniques. En effet, si le Jugement a nécessairement besoin de la liaison téléologique des causes et des effets, pour expliquer la possibilité d'un semblable objet, et même pour l'étudier avec le fil conducteur de l'expérience; si on ne peut trouver pour les objets extérieurs, considérés comme phénomènes, un principe qui se rapporte à des fins, et si ce principe, qui réside aussi dans la nature, doit être cherché uniquement dans son *substratum* supra-sensible, qu'il nous est interdit de pénétrer, il nous est absolument impossible d'expliquer des liaisons de fins par des principes puisés dans la

nature même, et notre humaine faculté de connaître nous fait une loi nécessaire d'en chercher le suprême principe dans un entendement originaire, conçu comme cause du monde.

§. LXXVII.

De l'union du principe du mécanisme universel de la matière avec le principe téléologique dans la technique de la nature.

Il est de la plus grande importance pour la raison de ne pas perdre de vue le principe du mécanisme dans l'explication des productions de la nature car il est impossible sans ce principe d'acquérir la moindre connaissance de la nature des choses. Quand on nous accorderait qu'un architecte suprême a immédiatement créé les formes de la nature, telles qu'elles existent depuis lors, ou a prédéterminé celles qui, dans le cours de la nature, se forment continuellement sur le même modèle, notre connaissance de la nature n'en serait pas le moins du monde avancée, car nous ne connaissons pas la manière d'agir de cet être et ses idées qui doivent contenir les principes de la possibilité des choses de la nature, et nous ne pouvons expliquer la nature par cet être en allant pour ainsi dire de haut en bas (*à priori*). Que si nous voulons, partant des formes des objets de l'expérience, et allant ainsi de bas en

haut (*a posteriori*), invoquer, pour expliquer la finalité que nous croyons y rencontrer, une cause agissant d'après des fins, nous ne donnerons qu'une explication tautologique, et nous tromperons la raison avec des mots, pour ne pas dire que, dès que nous nous laissons égarer par ce genre d'explication dans le transcendant, où ne peut nous suivre la connaissance naturelle, la raison tombe dans ces poétiques extravagances, que son principal devoir est d'éviter.

D'un autre côté, c'est une maxime également nécessaire de la raison, de ne pas omettre le principe des fins dans l'étude des productions de la nature, car, si ce principe ne nous fait pas mieux comprendre le mode d'existence de ces productions, c'est un principe de découverte dans la recherche des lois particulières de la nature, à supposer même qu'on n'en voulût faire aucun usage pour expliquer la nature même, et que l'on continuât de se servir de l'expression de fins de la nature, quoique la natnre révèle manifestement une unité intentionnelle, c'est-à-dire que l'on ne cherchât pas au delà de la nature le principe de la possibilité de ses fins. Mais, comme il faut en venir en définitive à s'enquérir de cette possibilité, il est nécessaire aussi de concevoir, pour l'expliquer, une espèce particulière de causalité qui ne se présente pas dans la nature, tout comme la mécanique des causes naturelles a la sienne, puisque

la réceptivité, que montre la matière pour plusieurs formes, autres que celles dont elle est capable en vertu de cette dernière, suppose la spontanéité d'une cause (qui par conséquent ne peut être matière), sans laquelle on ne pourrait trouver le principe de ces formes. La raison, il est vrai, avant de faire ce pas, doit montrer beaucoup de prudence, et ne pas chercher à expliquer comme téléologique toute technique de la nature, je parle de cette puissance qu'a la nature de produire des figures qui montrent de la finalité pour notre simple appréhension (comme les corps réguliers); il faut qu'elle se borne toujours à la regarder comme mécaniquement possible. Mais vouloir en outre exclure absolument le principe téléologique, et, là où la raison, recherchant la possibilité des formes de la nature, trouve une finalité qui se montre manifestement liée à une autre espèce de causalité, prétendre suivre toujours le simple mécanisme, ce serait jeter la raison dans des divagations tout aussi chimériques sur les impénétrables puissances de la nature, que celles où pouvait l'entraîner une explication purement téléologique et ne tenant aucun compte du mécanisme de la nature.

Dans une seule et même chose, on ne peut admettre ensemble les deux principes, en expliquant l'un par l'autre (en déduisant l'un de l'autre), c'est-à-dire qu'on ne peut les associer comme principes

dogmatiques et constitutifs de la connaissance de la nature pour le Jugement déterminant. Si, par exemple, je dis qu'un ver doit être considéré comme une production du simple mécanisme de la matière (un résultat de cette formation nouvelle qui se produit d'elle-même, quand les éléments de la matière ont été mis en liberté par la pourriture), je ne puis alors dériver cette production de la même matière comme d'une causalité agissant d'après des fins. Réciproquement, si je regarde cette production comme une fin de la nature, je ne puis pas invoquer un mode d'explication mécanique, et prendre celui-ci pour un principe constitutif dans le jugement que je dois porter sur la possibilité de cette production, de manière à associer ainsi les deux principes. En effet un mode d'explication exclut l'autre, quand même objectivement ces deux principes reposeraient sur un seul, auquel nous ne songerions pas. Le principe, qui doit rendre possible l'union des deux principes dans notre jugement sur la nature, doit être placé en quelque chose qui réside en dehors de tous deux (par conséquent aussi en dehors de toute représentation empirique possible de la nature), mais qui en soit le fondement, c'est-à-dire dans le supra-sensible, et c'est là qu'il faut ramener chacun des deux modes d'explication. Or, comme nous ne pouvons rien obtenir relativement au supra-sen-

sible, que le concept indéterminé d'un principe qui permet de juger la nature d'après des lois empiriques, et que nous ne pouvons d'ailleurs le déterminer davantage par aucun prédicat, il suit que l'union des deux principes ne peut reposer sur un principe qui contienne l'*explication* de la possibilité d'une production par des lois données pour le Jugement déterminant, mais seulement sur un principe qui en contienne l'*exposition* pour le Jugement réfléchissant. — En effet expliquer signifie dériver d'un principe qu'on doit pouvoir, par conséquent, connaître et montrer clairement. Or, si l'on considère une seule et même production, le principe du mécanisme et celui de la technique de la nature doivent, il est vrai, s'unir en un seul principe supérieur, leur source commune; sinon ils ne pourraient subsister l'un à côté de l'autre dans la considération de la nature. Mais si ce principe, qui est objectivement commun à tous deux, et qui, par conséquent, permet de concilier les maximes qui en dépendent dans l'investigation de la nature, si ce principe est tel qu'on peut bien l'indiquer, mais non pas le connaître d'une manière déterminée, et le montrer assez clairement pour qu'on en puisse faire usage dans tous les cas donnés, il est impossible de tirer aucune explication d'un tel principe, c'est-à-dire d'en dériver d'une manière claire et déterminée la possibilité d'une produc-

tion de la nature par ces deux principes hétérogènes. Or le principe commun, d'où dérivent, d'une part le principe mécanique, et, de l'autre, le principe téléologique, est le supra-sensible, que nous devons placer sous la nature considérée comme phénomène. Mais il nous est impossible d'en avoir, au point de vue théorique, le moindre concept déterminé et affirmatif. Nous ne pouvons donc nullement expliquer comment, en vertu de ce principe, la nature (considérée dans ses lois particulières) constitue pour nous un système, que nous pouvons regarder comme possible tant par le principe des causes physiques que par celui des causes finales; mais seulement, quand nous rencontrons dans la nature des objets, dont nous ne pouvons concevoir la possibilité à l'aide du principe du mécanisme (qui revendique toujours les choses de la nature) et sans nous appuyer sur des principes téléologiques, nous croyons pouvoir étudier avec confiance les lois de la nature conformément à ces deux principes (lorsque notre entendement a reconnu la possibilité de ses productions par l'un ou l'autre principe), et nous ne nous laissons plus arrêter par l'apparente contradiction des principes de notre jugement sur ces objets, car il est certain qu'ils peuvent au moins s'unir objectivement en un seul principe (puisqu'ils portent sur des phénomènes qui supposent un principe supra-sensible).

Quoique le principe du mécanisme et celui de la technique téléologique (intentionnelle) de la nature, relativement à la même production et à sa possibilité, puissent être subordonnés à un principe commun de la nature, considérée dans ses lois particulières, cependant, ce principe étant transcendant, les limites de notre entendement ne nous permettent pas de concilier les deux principes dans l'*explication* de la même production de la nature, alors même que nous ne pouvons *concevoir* la possibilité intérieure de cette production qu'au moyen d'une causalité agissant d'après des fins (comme il arrive pour les matières organisées). Il faut donc toujours en revenir à cette maxime du Jugement téléologique, que, d'après la nature de l'entendement humain, nous ne pouvons admettre d'autre cause, pour expliquer la possibilité des êtres organisés, qu'une cause agissant d'après des fins, et que le simple mécanisme de la nature ne nous donne pas ici une explication suffisante, sans vouloir rien décider par là relativement à la possibilité des choses mêmes.

Mais, comme ce principe n'est qu'une maxime du Jugement réfléchissant, et non du Jugement déterminant, et que, par conséquent, il n'a qu'une valeur subjective pour nous, et non une valeur objective, relativement à la possibilité même de cette espèce de choses (dans laquelle les deux modes de

production pourraient bien s'accorder en un seul et même principe), comme en outre, si à ce mode de production qu'on regarde comme téléologique ne se joignait quelque concept d'un mécanisme de la nature qui doit s'y rencontrer aussi, on ne pourrait juger cette production comme une production de la nature, cette maxime implique en même temps la nécessité d'une union des deux principes dans le jugement par lequel nous concevons les choses comme des fins de la nature en soi, mais elle n'a pas pour but de substituer entièrement ou en partie l'un à l'autre. En effet, à ce qui n'est conçu (par nous du moins) comme possible que pour une fin, on ne peut substituer le mécanisme, et, à ce qui est reconnu comme nécessaire en vertu du mécanisme, on ne peut substituer une contingence qui aurait besoin d'une fin comme raison déterminante; mais il faut seulement subordonner l'un de ces principes (le mécanisme) à l'autre (celui de la technique intentionnelle), ce qui peut se faire en vertu du principe transcendental de la finalité de la nature.

En effet, là où on conçoit des fins comme principes de la possibilité de certaines choses, il faut aussi admettre des moyens dont la loi d'action n'ait besoin *par elle-même* de rien qui suppose une fin, et puisse par conséquent être mécanique, tout en étant subordonnée à des effets intentionnels.

C'est pourquoi, lorsque nous considérons les productions organisées de la nature, et surtout lorsque, remarquant le nombre infini de ces productions, nous admettons (au moins comme une hypothèse permise) quelque chose d'intentionnel dans la liaison des causes naturelles agissant d'après des lois particulières, et que nous en faisons le *principe universel* du Jugement réfléchissant appliqué à l'ensemble de la nature (au monde), nous concevons une grande et même une universelle liaison des lois mécaniques avec les lois téléologiques, sans confondre les principes en vertu desquels nous jugeons ces productions et sans substituer l'un à l'autre. Car, dans un jugement téléologique, si la forme que reçoit une matière ne peut être jugée possible qu'au moyen d'une fin, cette matière, considérée dans sa nature, conformément à des lois mécaniques, peut être subordonnée comme moyen à cette fin proposée. Mais, comme le principe de cette union réside en quelque chose qui n'est ni le mécanisme ni la liaison des fins, mais le *substratum* supra-sensible de la nature, dont nous ne connaissons rien, notre humaine raison ne peut fondre ensemble les deux manières de se représenter la possibilité de ces objets, et nous ne pouvons les juger fondés sur un entendement suprême qu'au moyen de la liaison des causes finales, ce qui par conséquent n'ôte rien au mode d'explication téléologique.

Or, comme c'est chose tout à fait indéterminée et même à jamais indéterminable pour notre raison, jusqu'à quel point le mécanisme de la nature agit comme moyen pour chaque fin de la nature, et comme le principe intelligible, auquel nous avons rattaché la possibilité d'une nature en général, nous permet d'admettre qu'elle est entièrement possible par un accord universel des deux espèces de lois (les lois physiques et celles des causes finales), quoique nous ne puissions apercevoir le comment de cet accord, nous ne savons pas non plus jusqu'où s'étend le mode d'explication mécanique possible pour nous; mais il est certain seulement que, si loin que nous puissions aller dans cette voie, elle doit toujours être insuffisante pour les choses que nous avons une fois reconnues comme des fins de la nature, et qu'ainsi, d'après la constitution de notre entendement, nous devons subordonner tous ces principes ensemble à un principe téléologique.

De là le droit, et aussi, à cause de l'importance de l'étude mécanique de la nature pour la raison théorique, le devoir d'expliquer mécaniquement, autant qu'il est en nous (et il est impossible ici de tracer des limites), toutes les productions et tous les événements de la nature, même les choses qui révèlent le plus de finalité, mais aussi de ne jamais perdre de vue que les choses, que nous ne pouvons soumettre à l'investigation de la raison

que sous le concept de fins, doivent être, conformément à la nature essentielle de notre raison, soumises en définitive, malgré les causes mécaniques, à une causalité agissant d'après des fins.

APPENDICE.

MÉTHODOLOGIE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE.

§. LXXVIII.

Si la téléologie doit être traitée comme une partie de la physique *.

Chaque science doit avoir sa place déterminée dans l'encyclopédie de toutes les sciences. S'agit-il d'une science philosophique, sa place doit être marquée dans la partie théorique ou dans la partie pratique de la philosophie, et, si elle rentre dans la première, elle doit avoir sa place, ou bien dans la physique, si elle étudie quelque chose qui puisse être un objet d'expérience (par conséquent, ou dans la physique proprement dite, ou dans la psychologie, ou dans la cosmologie générale), ou bien dans la théologie (science de la cause première du monde, considéré comme l'ensemble de tous les objets de l'expérience).

Or on demande où est la place de la téléologie.

* *Naturlehre*, science de la nature; c'est le sens étymologique du mot physique dont je me sers ici pour plus de simplicité. J. B.

Est-ce dans la physique ou dans la théologie? Il faut que ce soit l'une ou l'autre, car il n'y a point de science qui puisse former le passage de l'une à l'autre, puisque ce passage n'indique qu'une organisation du système et non une place dans le système.

Il est évident qu'elle n'est point une partie de la théologie, quoiqu'on puisse en faire dans cette science un très-important usage. Car elle a pour objet les productions de la nature et la cause de ces productions; et, quoiqu'elle tende à un principe placé en dehors et au delà de la nature (à une cause divine), elle n'agit pas ainsi pour le Jugement déterminant, mais seulement pour le Jugement réfléchissant, qu'elle cherche à diriger par cette idée, comme par un principe régulateur, dans l'étude de la nature, conformément à l'entendement humain.

Elle ne paraît pas davantage appartenir à la physique, qui a besoin de principes déterminants et non pas simplement de principes réfléchissants, pour donner les raisons objectives des effets naturels. Aussi, la théorie de la nature, ou l'explication mécanique de ses phénomènes par leurs causes efficientes, ne gagne-t-elle rien à ce qu'on les considère d'après la relation des fins. L'exposition des fins de la nature dans ses productions, en tant qu'elles constituent un système suivant des concepts téléologiques, n'est proprement qu'une description de

la nature, entreprise à l'aide d'un fil conducteur particulier, et où la raison accomplit une œuvre noble, instructive et pratiquement utile à plusieurs égards, mais sans rien nous apprendre de l'origine et de la possibilité interne de ces formes, ce qui pourtant est le but de la science théorique de la nature.

La téléologie, comme science, n'appartient donc à aucune doctrine, mais seulement à la critique, à celle d'une faculté particulière de connaître, qui est le Jugement. Mais, en tant qu'elle contient des principes *a priori*, elle peut et elle doit fournir la méthode avec laquelle il faut juger la nature d'après le principe des causes finales, et ainsi sa méthodologie a du moins une influence négative sur la conduite de la science théorique de la nature et aussi sur le rapport que celle-ci peut avoir dans la métaphysique avec la théologie, comme propédeutique de cette science.

§. LXXIX.

De la subordination nécessaire du principe du mécanisme au principe téléologique dans l'explication d'une chose comme fin de la nature.

Rien ne limite le *droit* que nous avons de *rechercher* une explication purement mécanique de toutes les productions de la nature, mais la *faculté* de

nous contenter de ce seul genre d'explication n'est pas seulement très-bornée par la nature de notre entendement, en tant qu'il considère les choses comme des fins de la nature; elle l'est aussi très-clairement en ce sens que, d'après un principe du Jugement, la première voie toute seule ne peut nous conduire en rien à l'explication de ces choses, et que, par conséquent, nous devons toujours subordonner à un principe téléologique notre jugement sur cette espèce de productions.

C'est pourquoi il est raisonnable et même méritoire de poursuivre le mécanisme de la nature, pour expliquer ses productions, aussi loin qu'on le peut faire avec vraisemblance, et, si nous renonçons à cette tentative, ce n'est pas qu'il soit impossible *en soi* de rencontrer dans cette voie la finalité de la nature, mais c'est que cela est impossible à *nous autres hommes*. Car il faudrait pour cela une intuition autre que l'intuition sensible, et une connaissance déterminée du *substratum* intelligible de la nature, d'où on pourrait tirer le principe du mécanisme des phénomènes de la nature, considérée dans ses lois particulières, ce qui dépasse de beaucoup la portée de nos facultés.

Il faut donc que l'observateur de la nature, sous peine de travailler en pure perte, prenne pour principe, dans l'étude des choses, dont le concept est indubitablement un concept de fins de la nature

(d'êtres organisés), quelque organisation primitive qui emploie ce mécanisme même pour produire d'autres formes organisées, ou pour développer celles qu'il contient déjà en de nouvelles formes (qui dérivent toujours de cette fin et lui sont conformes).

Il est beau de parcourir, au moyen de l'anatomie comparée, la grande création des êtres organisés, afin de voir s'il ne s'y trouve pas quelque chose de semblable à un système, dérivant d'un principe générateur, en sorte que nous ne soyons pas obligés de nous en tenir à un simple principe du Jugement (qui ne nous apprend rien sur la production de ces êtres), et de renoncer sans espoir à la prétention de *pénétrer la nature* dans ce champ. La concordance de tant d'espèces d'animaux dans un certain schême commun, qui ne paraît pas seulement leur servir de principe dans la structure de leurs os, mais aussi dans la disposition des autres parties, et cette admirable simplicité de forme qui, en raccourcissant certaines parties et en allongeant certaines autres, en enveloppant celles-ci et en développant celles-là, a pu produire une si grande variété d'espèces, font naître en nous l'espérance, bien faible il est vrai, de pouvoir arriver à quelque chose avec le principe du mécanisme de la nature, sans lequel en général il ne peut y avoir de science de la nature. Cette analogie des formes, qui, mal-

gré leur diversité, paraissent avoir été produites conformément à un type commun, fortifie l'hypothèse que ces formes ont une affinité réelle et qu'elles sortent d'une mère commune, en nous montrant chaque espèce se rapprochant graduellement d'une autre espèce, depuis celle où le principe des fins semble le mieux établi, à savoir l'homme, jusqu'au polype, et depuis le polype jusqu'aux mousses et aux algues, enfin jusqu'au plus bas degré de la nature que nous puissions connaître, jusqu'à la matière brute, d'où semble dériver, d'après des lois mécaniques (semblables à celles qu'elle suit dans ses cristallisations), toute cette technique de la nature, si incompréhensible pour nous dans les êtres organisés que nous nous croyons obligés de concevoir un autre principe.

Il est permis à l'*archéologue* de la nature de se servir des vestiges encore subsistants de ses plus anciennes productions, pour chercher, dans tout le mécanisme qu'il connaît ou qu'il soupçonne, le principe de cette grande famille de créatures (car c'est ainsi qu'il faut se la représenter, si cette prétendue affinité générale a quelque fondement). Il peut faire sortir du sein de la terre, qui elle-même est sortie du chaos (comme un grand animal), des créatures où on ne trouve encore que peu de finalité, mais qui en produisent d'autres à leur tour, mieux appropriées au lieu de leur naissance et à leurs

relations réciproques, jusqu'au moment où cette matrice se roidit, s'ossifie, et borne ses enfantements à des espèces qui ne doivent plus dégénérer, et où subsiste la variété de celles qu'elle a produites, comme si cette puissance formatrice et féconde était enfin satisfaite. Mais il faut toujours en définitive attribuer à cette mère universelle une organisation qui ait pour but toutes ces créatures; sinon, il serait impossible de concevoir la possibilité des productions du règne animal et du règne végétal (1). On n'a donc fait que reculer l'explica-

(1) On peut appeler une hypothèse de ce genre un coup hardi * de la raison, et il y a peu de naturalistes, même parmi les plus pénétrants, à qui elle n'ait quelquefois traversé l'esprit. Car elle n'est pas précisément absurde, comme cette *generatio æquivoca* qui explique la production d'un être organisé par le mécanisme de la matière brute et inorganique. Elle conserve toujours la *generatio univoca* dans le sens le plus général du mot, car elle n'admet un être organique que comme le produit d'un autre être organique, quoiqu'elle prétende dériver d'un même principe des êtres spécifiquement différents, comme si, par exemple, certains animaux aquatiques se transformaient peu à peu en animaux marécageux, et, ensuite, après quelques générations, en animaux terrestres. A en juger *à priori* par la seule raison, il n'y a là rien de contradictoire. Seulement, l'expérience n'en fournit aucun exemple. Au contraire, dans toutes les productions que nous connaissons, la *generatio* est *homonyma*, et non simplement *univoca*. Non-seulement elle se distingue de cette génération qui serait le produit d'une matière non organisée, mais, dans l'organisation même, le produit est du même genre que le principe producteur, et on ne trouve nulle part la *generatio heteronyma*, si loin que puisse aller notre connaissance empirique de la nature.

* *Abenteuer.*

tion, et on ne peut prétendre avoir rendu la production de ces deux règnes indépendante de la condition des causes finales.

Les changements mêmes auxquels sont soumis, sous l'influence de causes contingentes, certains êtres organisés, dont le caractère ainsi modifié devient héréditaire et passe dans le principe générateur, ces changements ne peuvent guère être considérés que comme le développement, occasionnellement produit, d'une disposition originairement contenue dans l'espèce et destinée à la conserver; car admettre dans un être organisé, comme une condition de la perpétuité de sa finalité intérieure, la faculté de produire des êtres de la même espèce, c'est s'engager à ne rien admettre dans le principe générateur qui ne rentre dans ce système de fins, et qui n'appartienne à une disposition primitive, non développée. Dès qu'on s'écarte de ce principe, on ne peut savoir avec certitude si plusieurs parties de la forme qu'on trouve actuellement dans une espèce n'ont pas une origine accidentelle et indépendante de toute fin; et ce principe de la téléologie, que dans un être organisé rien de ce qui se conserve dans la propagation ne doit être jugé inutile, deviendrait par là incertain dans son application, et n'aurait de valeur que pour la souche (que nous ne connaissons plus).

Hume objecte à ceux qui se croient obligés d'ad-

mettre, pour toutes ces fins de la nature, un principe téléologique de Jugement, c'est-à-dire un entendement architectonique, qu'on pourrait leur demander avec raison comment un tel entendement est possible, c'est-à-dire comment peuvent se trouver ainsi réunies dans un être les diverses facultés et propriétés qui constituent la possibilité d'un entendement, capable aussi d'exécuter ce qu'il a conçu. Mais cette objection est sans valeur; car la difficulté de concevoir la première production d'une chose qui renferme des fins en elle-même, et qu'on ne peut concevoir qu'au moyen de ces fins, repose tout entière sur la question de savoir quel est dans cette production le principe de l'unité de la liaison de ses éléments divers et extérieurs les uns aux autres. Or, si on prend ce principe dans l'entendement d'une cause productrice, conçue comme une substance simple, cette question est suffisamment résolue, au point de vue de la téléologie. Mais si on cherche la cause dans la matière, conçue comme un agrégat de plusieurs substances extérieures les unes aux autres, tout principe d'unité manque à la finalité intérieure de ses formations; et *l'autocratie* de la matière, dans des productions que notre entendement ne peut concevoir que comme des fins, est un mot vide de sens.

C'est pourquoi, ceux qui cherchent le principe suprême de la finalité objective de la matière, sans

avoir recours à une intelligence, sont obligés, pour satisfaire à cette condition de toute finalité, qui est à savoir l'unité de principe, ou de faire de l'univers une substance unique qui comprend tout (panthéisme), ou (ce qui n'est qu'une explication plus précise du même système) de n'y voir qu'un ensemble de déterminations inhérentes à une seule *substance simple* (spinozisme). Or, s'ils satisfont en effet par là à *une* condition du problème, en expliquant l'unité dans la liaison des fins par le concept purement ontologique d'une substance simple, ils négligent entièrement *l'autre* condition, à savoir le rapport de cette substance à son effet comme *fin*, rapport qui nous oblige à chercher une détermination plus précise de ce principe ontologique; et par conséquent ils ne résolvent pas la question *tout entière*. Il est absolument impossible (pour notre raison) de la résoudre, si nous ne nous représentons ce principe des choses comme une *substance* simple, l'attribut de cette substance sur lequel se fonde la qualité spécifique des formes de la nature, à savoir l'unité de fins, comme une intelligence, et enfin le rapport de ces formes à cette intelligence (à cause de la contingence que nous concevons en tout ce que nous ne pouvons nous représenter autrement que comme fins) comme un rapport de *causalité*.

§. LXXX.

De l'adjonction du mécanisme au principe téléologique dans l'explication d'une fin de la nature, en tant que production de la nature.

Nous avons vu dans le paragraphe précédent que le mécanisme de la nature ne peut suffire à nous faire concevoir la possibilité d'un être organisé, mais qu'il doit être (du moins suivant notre faculté de connaître) subordonné originairement à une cause intentionnelle; de même, le principe téléologique ne suffit pas à nous faire considérer et juger cet être comme une production de la nature, si nous n'adjoignons à ce principe celui du mécanisme, comme instrument d'une cause intentionnelle, aux fins de laquelle la nature est subordonnée dans ses lois mécaniques. Notre raison ne comprend pas la possibilité de cette union de deux espèces de causalité tout à fait différentes, c'est-à-dire de l'union de la causalité de la nature, considérée dans ses lois générales, avec une idée qui les restreint à une forme particulière, dont elles ne contiennent pas en elles-mêmes le principe. Cette possibilité réside dans le *substratum* supra-sensible de la nature, dont nous ne pouvons rien déterminer affirmativement, sinon qu'il est l'être en soi, dont nous ne connaissons que l'apparence. Mais ce principe, que tout ce que nous regardons comme appar-

tenant à la nature (*phænomenon*) et comme son produit doit être conçu aussi comme lié à la nature par des lois mécaniques, ce principe n'en conserve pas moins toute sa force, puisque, sans cette espèce de causalité, les êtres organisés, que nous concevons comme des fins de la nature, n'en seraient pas des productions.

Or, quand on donne à la production de ces êtres un principe téléologique (et comment en peut-il être autrement?), on peut admettre, pour expliquer la cause de leur finalité intérieure, *l'occasionalisme* ou le *prestabilisme*. Dans la première hypothèse, la cause suprême du monde produirait immédiatement l'être organisé, conformément à son idée, à l'occasion de chaque accouplement matériel; dans la seconde, elle aurait mis dans les productions primitives de sa sagesse ces dispositions qui font qu'un être organisé produit son semblable, que l'espèce se conserve toujours, et que la nature est continuellement occupée à réparer la perte des individus, en même temps qu'elle travaille à leur destruction. Si on admet l'occasionalisme, pour expliquer la production des êtres organisés, on détruit par là toute la nature, et avec elle tout usage de la raison dans le Jugement de la possibilité de cette espèce de productions. On ne peut donc supposer que ce système puisse être accepté par aucun de ceux qui font quelque cas de la philosophie.

Quant au *prestabilisme*, on peut l'entendre de deux manières. En effet on peut considérer chaque être organisé, engendré par son semblable, ou comme l'*éduction*, ou comme la *production* * du premier. Le premier système est celui de la *préformation individuelle*, ou encore la théorie de l'*évolution*; le second est le système de l'*épigénèse*. Ce dernier peut être appelé encore système de la *préformation générique*, car on y considère la puissance productrice des êtres qui engendrent, et, par conséquent, leur forme spécifique, comme *virtuellement* préformées d'après des dispositions intérieures, faisant partie de l'espèce même. D'après cela, la théorie opposée de la préformation individuelle serait mieux nommée *théorie de l'involution*.

Les partisans de *la théorie de l'évolution*, qui enlèvent tous les individus à la puissance formatrice de la nature, pour les faire immédiatement sortir de la main du Créateur, n'osent pas aller jusqu'à recourir ici à l'hypothèse de l'occasionalisme, qui ne verrait dans l'accouplement qu'une simple formalité, à propos de laquelle une cause suprême et intelligente du monde aurait résolu de former immédiatement un fruit, en ne laissant à la mère que le soin de le développer et de le nourrir. Ils se sont déclarés pour la préformation, comme si, dès qu'on

* *Educt*.

explique ces formes d'une manière surnaturelle, il n'était pas aussi sage de les faire naître dans le cours du monde qu'au commencement. Au contraire, l'occasionalisme dans la création épargnait un grand nombre des dispositions surnaturelles nécessaires pour sauver des forces destructives de la nature, et conserver intact, jusqu'au moment de son développement, l'embryon formé au commencement du monde; et une quantité d'êtres ainsi préformés, infiniment plus considérable que celle des êtres destinés à être un jour développés, et en même temps autant de créations, deviendraient par là inutiles et sans but. Mais ils voulurent laisser du moins quelque chose à la nature, pour ne pas tomber en pleine *hyperphysique*, où l'on se passe de toute explication naturelle. Il est vrai qu'ils se montrèrent encore si fermement attachés à leur hyperphysique, qu'ils trouvèrent même dans les monstres (qu'il est pourtant impossible de prendre pour des fins de la nature) une admirable finalité, ne leur reconnussent-ils d'autre but que celui d'arrêter l'anatomiste par ce spectacle d'une finalité irrégulière et de lui inspirer un triste étonnement. Mais ils ne purent accommoder la production des bâtards avec le système de la préformation, et il leur fallut attribuer à la semence des créatures masculines, à qui ils n'avaient accordé d'ailleurs que la propriété mécanique de fournir à l'embryon

son premier aliment, une vertu formatrice, qu'ils ne voulaient cependant, relativement au produit de l'accouplement de deux créatures de la même espèce, attribuer à aucune des deux.

Au contraire, quand même les partisans de l'épigénèse n'auraient pas sur les précédents l'avantage de pouvoir invoquer l'expérience en faveur de leur théorie, la raison se prononcerait encore pour eux, car ils attribuent à la nature, dans les choses dont on ne peut concevoir la possibilité originaire qu'au moyen de la causalité des fins, une certaine puissance productrice, quant à la propagation du moins, et non pas seulement une puissance de développement, et de cette manière, se servant le moins possible du surnaturel, ils abandonnent à la nature tout ce qui suit le premier commencement, (mais sans rien déterminer sur ce premier commencement, contre lequel échoue la physique, quelque chaîne de causes qu'elle veuille essayer).

Personne n'a plus fait que M. *Blumenbach*, tant pour prouver cette théorie de l'épigénèse, que pour en établir les vrais principes et en prévenir l'abus. Il a placé dans la matière organisée le point de départ de toute explication physique des formations dont il s'agit ici. Car, que la matière brute se soit originairement formée elle-même suivant des lois mécaniques, que la vie ait pu sortir de la nature morte,

et que la matière ait pu prendre spontanément la forme d'une finalité qui se conserve elle-même, c'est ce qu'il regarde justement comme absurde; mais, en même temps, sous ce *principe* impénétrable d'une *organisation* primitive, il laisse au mécanisme de la nature une part qu'on ne peut déterminer, mais qu'on ne peut non plus méconnaître, et c'est pourquoi il appelle *tendance à la formation* [1] la puissance de la matière dans un corps organisé (pour la distinguer de la *puissance formatrice* [2] mécanique qu'elle possède généralement, et qui donne à la première sa direction et son application).

§. LXXXI.

Du système téléologique dans les rapports extérieurs des êtres organisés.

J'entends par finalité extérieure celle où une chose de la nature est avec une autre dans le rapport de moyen à fin. Or des choses qui n'ont aucune finalité intérieure, ou dont la possibilité n'en suppose aucune, par exemple la terre, l'air, l'eau, etc., ont cependant une finalité extérieure, c'est-à-dire relative à d'autres êtres; mais il faut que ces derniers soient des êtres organisés, c'est-à-dire des fins de la nature, car sinon les premiers ne pour-

[1] *Bildnugstrieb.* [2] *Bildungskraft.*

raient pas être regardés comme des moyens. Ainsi on ne peut considérer l'eau, l'air et la terre comme des moyens relativement à la formation des montagnes, car il n'y a rien dans les montagnes qui exige qu'on en explique la possibilité par des fins, et on ne peut s'en représenter la cause sous le prédicat d'un moyen (servant à ces fins).

Le concept de la finalité extérieure est bien différent de celui de la finalité intérieure; nous lions celle-ci à la possibilité d'un objet, sans considérer si l'existence même de cet objet est ou n'est pas une fin. On peut demander en outre pourquoi tel être organisé existe, tandis qu'on ne fait pas aisément la même question au sujet des choses dans lesquelles on ne reconnaît que l'effet du mécanisme de la nature. C'est que nous nous représentons déjà, pour expliquer la possibilité des êtres organisés, une causalité déterminée par des fins, une intelligence créatrice, et que nous rapportons cette puissance active à son principe de détermination, c'est-à-dire à son but. Or il n'y a qu'une finalité extérieure qui ait de la connexion avec la finalité intérieure de l'organisation, et qui contienne le rapport extérieur de moyen à fin, sans qu'il y ait besoin de demander dans quel but devraient exister les êtres ainsi organisés. C'est l'organisation des deux sexes dans les rapports qui existent entre eux pour la propagation de leur espèce; car ici on peut toujours

demander, comme pour un individu, pourquoi un pareil couple devait exister. La réponse est qu'il constitue un tout organisant, sinon un tout organisé dans un seul corps.

Mais, si on demande pourquoi une chose existe, la réponse est, ou bien que son existence et sa production n'ont aucun rapport avec une cause intentionnelle, et alors on rapporte toujours l'origine de cette chose au mécanisme de la nature, ou bien qu'elles ont (comme existence et production d'une chose contingente de la nature) un principe intentionnel, et il est difficile de séparer cette pensée du concept d'un être organisé; car, comme nous sommes obligés d'expliquer la possibilité intérieure d'un pareil être par une causalité de causes finales et par l'idée qui la détermine, nous ne pouvons aussi concevoir l'existence de cette production autrement que comme une fin. En effet on appelle *fin* l'effet représenté, dont la représentation est en même temps le principe qui détermine la cause intelligente et efficiente à le produire. Dans ce cas, on peut dire, ou bien que la fin de l'existence d'un tel être de la nature est en lui-même, c'est-à-dire que cet être n'est pas seulement une fin, mais un *but final**, ou bien que ce but existe en dehors de lui, dans d'autres

* *Endzwerck.*

êtres de la nature, c'est-à-dire que cet être n'existe pas comme but final, mais seulement comme moyen nécessaire.

Mais, si nous parcourons toute la nature, en tant que nature, nous n'y trouverons pas d'être qui puisse prétendre au rang de fin dernière de la création ; et on peut même prouver *a priori* que celui qu'on pourrait donner pour *fin dernière* à la nature, en l'ornant de toutes les qualités et propriétés concevables, ne devrait jamais être regardé comme *but final* en tant que chose de la nature.

Quand on considère le règne végétal et qu'on voit l'immense fécondité avec laquelle il se répand presque sur tout sol, on serait d'abord tenté de le prendre pour un simple produit de ce mécanisme que la nature révèle dans ses formations du règne minéral. Mais une connaissance plus approfondie de la sagesse inexprimable de l'organisation de ce règne ne nous permet pas de nous attacher à cette pensée, mais suscite cette question : Pourquoi ces créatures existent-elles? Si on répond qu'elles existent pour le règne animal qui s'en nourrit et peut, par ce moyen, se répandre sur la terre en espèces si variées, alors se présente cette nouvelle question : Pourquoi donc existent ces animaux qui mangent ces plantes? On répondra peut-être qu'ils existent pour les animaux carnassiers, qui ne peuvent se nourrir que de ce qui est vivant. Enfin vient cette

question : Pourquoi ces animaux ainsi que les précédents règnes de la nature? Pour l'homme, pour les divers usages que son intelligence lui apprend à faire de toutes ces créatures; et il est ici-bas le but dernier de la création, parce qu'il est le seul être sur la terre qui puisse se faire par sa raison un concept de fin, et voir dans un assemblage de choses formées d'après des fins un système de fins.

On pourrait encore, avec le chevalier *Linné*, suivre la voie opposée en apparence, et dire que les animaux herbivores existent pour modérer la végétation luxurieuse des plantes, qui en pourrait étouffer plusieurs espèces; les animaux carnassiers, pour mettre des bornes à la voracité des premiers; enfin l'homme, pour établir, en poursuivant ces derniers et en en diminuant le nombre, un certain équilibre entre les puissances productrices et les puissances destructives de la nature. Et ainsi l'homme, si digne qu'il fût sous un certain rapport d'être regardé comme une fin, n'aurait cependant, sous un autre rapport, que le rang de moyen.

Si on admet en principe une finalité objective dans la variété des espèces terrestres et dans les rapports extérieurs de ces espèces entre elles, en tant que choses construites d'après des fins, il est conforme à la raison de concevoir une certaine organisation dans ces rapports, et un système de tous les règnes de la nature fondé sur des causes

finales. Mais ici l'expérience semble contredire hautement la maxime de la raison, surtout en ce qui concerne un but dernier de la nature, but qui pourtant est nécessaire à la possibilité d'un pareil système, et que nous ne pouvons pas placer ailleurs que dans l'homme. Car, à considérer l'homme comme une des nombreuses espèces du règne animal, la nature n'a pas fait la moindre exception en sa faveur dans l'action des forces destructives comme des forces productrices, mais elle a tout soumis, sans aucun but, à son mécanisme.

La première chose qui devrait être établie exprès sur la terre dans une ordonnance où les choses de la nature formeraient un tout constitué d'après des fins, ce serait leur habitation, le sol et l'élément sur lequel ou dans lequel ils devraient se développer. Mais une plus exacte connaissance de la nature des choses, qui remplissent cette condition de toute production d'êtres organisés, ne révèle que des causes agissant tout à fait aveuglément, et plutôt encore des causes destructives que des causes favorables à cette production, à une ordonnance et à des fins. La terre et la mer ne contiennent pas seulement des monuments d'anciennes révolutions qui les bouleversèrent, elles et toutes les créatures qu'elles renfermaient, mais toute leur structure, les couches de l'une et les limites de l'autre ont tout à fait l'air d'être le produit des

forces sauvages et toutes-puissantes d'une nature travaillant au sein du chaos. Quelque bien ordonnées que nous paraissent maintenant la figure, la structure et la pente des terres pour recevoir les eaux du ciel, pour les sources qui jaillissent à travers des couches de diverses espèces (qui servent elles-mêmes à toutes sortes de productions), et pour le cours des torrents, un examen plus approfondi de ces choses prouve qu'elles ne sont que les effets d'éruptions volcaniques et d'inondations, ou même de débordements de l'océan, et ainsi s'expliquent et la première production de cette figure de la terre, et surtout sa transformation successive, ainsi que la disparition de ses premières productions organisées (1). Or, si l'habitation de toutes les créatures organisées, si le sol de la terre ou le sein de la mer ne nous montrent qu'un mécanisme tout à fait aveugle, comment et de quel droit pouvons-nous

(1) Si l'expression *d'histoire naturelle* doit servir à désigner la description de la nature, on peut appeler *archéologie de la nature*, par comparaison avec l'art, ce que montre l'histoire de la nature, entendue à la lettre, à savoir une représentation de *l'ancien* état de la terre, fondée sur des conjectures qu'on a raison de hasarder, bien qu'on n'y puisse espérer aucune certitude. A l'archéologie de la nature appartiendraient les pétrifications, comme à celle de l'art les pierres ciselées et les autres choses de ce genre. Comme on ne cesse pas en effet de travailler à cette science (sous le nom de théorie de la terre), quoiqu'on n'y aille pas vite, comme de juste, on ne donnerait pas ce nom à une investigation de la nature purement imaginaire, mais à une étude à laquelle la nature elle-même nous invite et nous provoque.

demander et affirmer une autre origine pour ces autres productions? Quoique l'homme, comme semble le prouver (suivant Camper) l'examen le plus approfondi des restes de ces dévastations de la nature, ne fût pas compris dans ces révolutions, il dépend cependant à tel point des autres créatures de la terre, qu'il serait impossible d'admettre pour toutes ces créatures un mécanisme général de la nature sans l'y comprendre aussi, bien que son intelligence (en grande partie du moins) ait pu le sauver de ces dévastations.

Mais cet argument paraît dépasser le but qu'on se propose, en prouvant non-seulement que l'homme ne peut être le dernier but de la nature, et que, par la même raison, l'agrégation des choses organisées de la nature ne peut être un système de fins, mais même que ces productions, qu'on regardait jusque-là comme des fins de la nature, n'ont pas d'autre origine que le mécanisme de la nature.

Mais, d'après la solution que nous avons donnée précédemment de l'antinomie des principes du mode mécanique et du mode téléologique de production des êtres organisés, ces principes ont leur source dans le Jugement réfléchissant, appliqué aux formes que produit la nature d'après ses lois particulières (dont nous ne pouvons pénétrer le système), c'est-à-dire qu'ils ne déterminent pas l'origine de ces choses en soi, mais qu'ils signifient

seulement que, d'après la nature de notre entendement et de notre raison, nous ne pouvons concevoir cette espèce d'êtres qu'au moyen des causes finales ; par conséquent, notre raison ne nous autorise pas seulement, mais elle nous engage à tenter, par les plus grands efforts et avec la plus grande hardiesse, de les expliquer mécaniquement, quoique nous nous sachions incapables d'y réussir, à cause de la nature particulière et des limites de notre entendement (et non parce qu'il y aurait contradiction entre le principe du mécanisme et celui de la finalité); et enfin, ces deux principes, à l'aide desquels nous nous expliquons la possibilité de la nature, peuvent se concilier dans le principe supra-sensible de la nature (aussi bien hors de nous qu'en nous), car l'explication par des causes finales n'est qu'une condition subjective de l'usage de notre raison, quand elle ne veut pas seulement juger les objets comme des phénomènes, mais rapporter ces phénomènes, ainsi que leurs principes, à leur *substratum* supra-sensible, pour comprendre la possibilité de certaines lois auxquelles elle rapporte leur unité, et qu'elle ne peut se représenter que par des fins (et elle en trouve en elle-même de supra-sensibles).

§. LXXXII.

Du but dernier de la nature considérée comme système téléologique.

Nous avons montré précédemment que nous trouvons dans les principes de la raison des motifs suffisants, sinon pour le Jugement déterminant, du moins pour le Jugement réfléchissant, de regarder l'homme, non-seulement comme une fin de la nature, ainsi que tous les êtres organisés, mais encore comme sa *fin dernière* ici-bas, comme le but relativement auquel toutes les autres choses de la nature constituent un système de fins. Or, s'il faut chercher dans l'homme même la fin que suppose sa liaison avec la nature, ou bien cette fin sera telle que la nature puisse la remplir par sa bienfaisance, ou bien ce sera l'aptitude et l'habileté qu'il montre pour toutes sortes de buts, auxquels il peut soumettre la nature (intérieurement et au dehors). La première fin de la nature serait le *bonheur*, la seconde la *culture* de l'homme.

Le concept du bonheur n'est pas un concept que l'homme puisse tirer de ses instincts, et puiser ainsi en lui-même dans l'animalité, mais c'est une simple *idée* d'un état, qu'il veut rendre adéquat à cette idée, sous des conditions purement empiriques (ce

qui est impossible). Il se forme donc lui-même cette idée de tant de manières diverses, à l'aide de son entendement mêlé à son imagination et à ses sens, et il la change si souvent que, si la nature était entièrement soumise à sa volonté, elle ne pourrait s'accorder avec ce concept changeant et avec les buts arbitraires de chacun, et rester en même temps soumise à des lois déterminées, fixes et universelles. Mais, quand même nous voudrions, ou bien ramener ce concept aux véritables besoins de notre nature, à ceux dans lesquels notre espèce se montre entièrement d'accord avec elle-même, ou bien nous rendre aussi habiles que possible à nous procurer toutes les choses que nous pouvons imaginer et nous proposer, nous n'atteindrions jamais ce que nous entendons par bonheur et ce qui est en effet le vrai but dernier de notre nature (je ne parle pas de la liberté). C'est que notre nature n'est pas faite pour s'arrêter et se contenter dans la possession et dans la jouissance. D'un autre côté, tant s'en faut que la nature ait traité l'homme en favori et lui ait donné plus de bien-être qu'à tous les animaux, que, dans ses funestes effets, la peste, la famine, l'inondation, le froid, l'hostilité des autres animaux, grands et petits, etc., elle ne l'épargne pas plus que tout autre animal. Mais de plus, la lutte des penchants de sa nature le jette dans des tourments qu'il se forge lui-même,

et, par l'esprit de domination, par la barbarie des guerres et les autres choses de ce genre, il accable ses semblables de maux et travaille lui-même, autant qu'il est en lui, à la ruine de sa propre espèce; en sorte que, si la nature avait pour but le bonheur de notre espèce, fût-elle au dehors aussi bienfaisante que possible, elle ne l'atteindrait pas ici-bas, parce que notre nature à nous n'en est pas capable. L'homme n'est donc toujours qu'un anneau dans la chaîne des fins de la nature; principe, il est vrai, relativement à certaines fins auxquelles il semble avoir été destiné par la nature, en se posant lui-même comme un but, mais moyen aussi pour la conservation de la finalité dans le mécanisme des autres membres. Le seul sur la terre qui possède l'intelligence, et, par conséquent, la faculté de se proposer arbitrairement des fins, il est, à la vérité, le seigneur en titre de la nature; et, si on considère celle-ci comme un système téléologique, il est, par sa destination, le but dernier de la nature, mais à la condition de savoir et de vouloir donner à la nature et à lui-même une fin qui puisse se suffire à elle-même, indépendamment de la nature, et, par conséquent, être un but final, et ce but final ne doit pas être cherché dans la nature.

Or, pour trouver où il faut placer ce *dernier but* de la nature, relativement à l'homme du moins,

il faut rechercher ce que peut faire la nature pour le préparer à ce qu'il doit faire lui-même pour être but final, et en séparer toutes les fins dont la possibilité repose sur des conditions qui dépendent de la nature seule, comme le bonheur terrestre, qui n'est autre chose que l'ensemble de toutes les fins auxquelles l'homme peut être conduit par la nature extérieure et sa propre nature. C'est la matière de toutes ses fins sur la terre, et, s'il en fait toute sa fin, il ne peut se mettre d'accord avec sa destinée, et le voilà incapable de donner un but final à sa propre existence. Il ne reste donc plus, de toutes les fins que l'homme peut se proposer dans la nature, que la condition formelle, subjective, ou la faculté de se proposer des fins en général, et (en se montrant indépendant de la nature dans la détermination de ses fins) de se servir de la nature comme d'un moyen, conformément aux maximes de ses libres fins en général. Tel doit être en effet le rôle de la nature, relativement au but final qui est placé en dehors d'elle, et tel peut être, par conséquent, son dernier but. La production, dans un être raisonnable, d'une faculté qui le rend capable de se proposer des fins arbitraires en général (par conséquent de la liberté), c'est ce qu'on nomme la *culture*. C'est donc la culture seule qui doit être regardée comme le dernier but de la nature, relativement à l'espèce humaine (et non notre bon-

heur personnel sur la terre, ou seulement le privilége que nous avons d'être le principal instrument de l'ordre et de l'harmonie dans la nature irrationnelle);

Mais toute culture ne constitue pas ce dernier but de la nature. Celle de l'*habileté* * est sans doute la principale condition subjective de notre aptitude à poursuivre des fins en général, mais elle ne suffit pas à constituer la *liberté* dans la détermination et le choix de nos fins, laquelle cependant fait partie essentielle de la faculté que nous avons de nous proposer des fins. La dernière condition de cette aptitude pourrait être appelée la culture de la discipline; elle est négative, et consiste à affranchir la volonté du despotisme des désirs, qui, en nous attachant à certaines choses de la nature, nous rendent incapables de choisir nous-mêmes, car nous nous faisons autant de chaînes des penchants que la nature ne nous a donnés que pour nous avertir de ne pas négliger ou de ne pas léser la destination de l'animalité en nous, tout en nous laissant suffisamment libres de les retenir ou de les relâcher, de les étendre ou de les diminuer, selon ce qu'exigent les fins de la raison.

L'habileté ne peut être bien développée dans l'espèce humaine qu'au moyen de l'inégalité parmi

* *Geschicklichkeit.*

les hommes, car la plupart d'entre eux sont chargés de pourvoir, pour ainsi dire mécaniquement, et sans avoir besoin d'aucun art, aux nécessités de la vie, et tandis que ceux à qui ils font une vie commode et des loisirs se livrent aux parties moins nécessaires de la culture de la science et de l'art, ils vivent dans la gêne, travaillant beaucoup et jouissant peu, quoiqu'ils profitent insensiblement de la culture de la classe supérieure. Mais, si des deux côtés les maux croissent également avec les progrès mêmes de cette culture (qui devient le luxe, lorsque le besoin du superflu commence déjà à nuire au nécessaire), puisque les uns se trouvent par là plus opprimés et les autres plus insatiables, toutefois la misère brillante est liée au développement des dispositions naturelles de l'espèce humaine, et la fin de la nature même, sinon notre propre fin, est atteinte par ce moyen. La condition formelle, sans laquelle la nature ne peut atteindre cette fin dernière, c'est une constitution des rapports des hommes entre eux, qui, dans un tout qu'on appelle la *société civile*, oppose une puissance légale à l'abus de la liberté, car ce n'est que dans une pareille constitution que les dispositions de la nature peuvent recevoir leur plus grand développement. En outre, supposé que les hommes fussent assez avisés pour trouver cette constitution et assez sages pour se soumettre volontairement à sa contrainte, il faudrait encore un

tout *cosmopolite*, c'est-à-dire un système de tous les États exposés à se nuire les uns aux autres. En l'absence de ce système, et avec les obstacles que l'ambition, le désir de la domination et la cupidité, surtout chez ceux qui ont la puissance en main, opposent à la réalisation d'une pareille idée, on ne peut éviter la guerre (dans laquelle on voit tantôt des États se diviser ou se résoudre en plusieurs petits États, et tantôt un État s'en adjoindre d'autres plus petits et tendre à former un plus grand tout); mais, si la guerre est de la part des hommes une entreprise inconsidérée (née du dérèglement de leurs passions), peut-être aussi cache-t-elle un dessein de la suprême sagesse, celui, sinon d'établir, du moins de préparer l'union de la légalité et de la liberté des États, et, par là, l'unité d'un système de tous ces États, établi sur un fondement moral; et, malgré les malheurs affreux dont elle accable le genre humain, et les malheurs peut-être plus grands encore qu'amène en temps de paix la nécessité de se tenir toujours prêt à la guerre, elle est un mobile qui porte hommes à les pousser au plus haut degré tous les talents qui servent à la culture (en éloignant toujours davantage l'espoir du repos et du bonheur publics).

Quant à la discipline des penchants, que nous avons reçus de la nature pour remplir la partie

animale de notre destination, mais qui rendent très-difficile le développement de l'humanité, on trouve dans cette seconde condition de la culture une heureuse tendance de la nature vers un perfectionnement qui nous rende capables de fins plus élevées que celles que peut fournir la nature. On ne peut empêcher les maux que répandent sur nous, en développant une foule d'insatiables désirs, le perfectionnement du goût poussé jusqu'à l'idéalisation, et le luxe dans les sciences, cet aliment de la vanité; mais on ne peut non plus méconnaître le but de la nature, qui tend à nous éloigner toujours davantage de la rudesse et de la violence des penchants (les penchants à la jouissance), qui appartiennent en nous à l'animalité et nous détournent d'une destination plus haute, afin de faire place au développement de l'humanité. Les beaux-arts et les sciences, qui rendent les hommes, sinon moralement meilleurs, du moins plus civilisés, en leur donnant des plaisirs que tous peuvent partager, et en communiquant à la société la politesse et l'élégance, diminuent beaucoup la tyrannie des penchants physiques, et par là préparent l'homme à l'exercice de la domination absolue de la raison, tandis qu'en même temps les maux dont nous afflige en partie la nature, en partie l'intraitable égoïsme des hommes, mettent à l'essai les forces de l'âme, les accroissent et les affermissent, et nous

font sentir cette aptitude pour des fins supérieures, qui est cachée en nous (1).

§. LXXXIII.

Du but final de l'existence d'un monde, c'est-à-dire de la création même.

Le *but final* est celui qui n'en suppose aucun autre, comme condition de sa possibilité.

Si, pour expliquer la finalité de la nature, on n'admet pas d'autre principe que son mécanisme, on ne peut pas demander pourquoi existent les choses qui sont dans le monde; car, dans ce système idéaliste, il ne s'agit que de la possibilité

(1) Il est facile d'estimer la valeur de la vie pour *nous*, quand on prend la *jouissance* pour mesure (le but naturel de toutes nos inclinations ensemble, le bonheur). Elle est au-dessous de rien, car qui voudrait recommencer la vie dans les mêmes conditions, ou même dans des conditions nouvelles qu'il choisirait lui-même (en se conformant au cours de la nature), mais qui n'auraient d'autre but que la jouissance? Nous avons montré précédemment quelle valeur la vie reçoit de ce qu'elle contient en elle-même, quand on s'y conforme au but que la nature nous propose, et de ce qui consiste dans l'*action* (et non pas seulement dans la jouissance), mais nous n'y sommes toujours que moyens pour un but final indéterminé. Il ne reste donc plus que le prix que nous donnons nous-mêmes à notre vie, non-seulement en agissant, mais en agissant librement, indépendamment de la nature, et c'est à cette seule condition que l'existence même de la nature peut être fin.

physique des choses (qu'on ne pourrait concevoir comme des fins sans déraisonner), et, soit qu'on attribue cette forme des choses au hasard, soit qu'on l'attribue à une pure nécessité, dans les deux cas, cette question serait vaine. Mais, si nous admettons la liaison des fins dans le monde comme réelle et comme supposant une espèce particulière de causalité, à savoir celle d'une cause *intentionnelle,* nous ne pouvons pas nous arrêter à cette question : pourquoi certains êtres du monde (les êtres organisés) ont-ils telle ou telle forme et sont-ils dans tels ou tels rapports avec d'autres êtres de la nature? Dès qu'on a une fois conçu un entendement, comme la cause de la possibilité de ces formes, telles qu'on les trouve réellement dans les choses, il est impossible de ne pas rechercher le principe objectif qui a pu déterminer cette cause intelligente à produire un effet de cette espèce, et ce principe est le but final pour lequel ces choses existent.

J'ai dit plus haut que le but final n'était pas un but que la nature suffît à déterminer et à atteindre, parce qu'il est inconditionnel. En effet, il n'y a rien dans la nature (considérée comme chose sensible) dont le principe déterminant ne soit à son tour conditionnel, si on cherche ce principe dans la nature même, et cela n'est pas vrai seulement de la nature extérieure (matérielle), mais aussi de la nature intérieure (pensante), à ne considérer en moi,

bien entendu, que ce qui est nature. Mais une chose qui doit être nécessairement, en vertu de sa nature objective, le but final d'une cause intelligente, doit être telle que, dans l'ordre des fins, elle ne dépende d'aucune autre condition que de son idée.

Or il n'y a qu'une espèce d'êtres dans le monde dont la causalité soit téléologique, c'est-à-dire dirigée vers des fins, et qui, en même temps, se représentent la loi, d'après laquelle ils ont à se déterminer des fins, comme inconditionnelle et indépendante des conditions de la nature, comme nécessaire en soi. Cette espèce d'êtres, c'est l'homme, mais l'homme considéré comme noumène; c'est le seul être de la nature en qui nous puissions reconnaître, comme son caractère propre, une faculté supra-sensible (la *liberté*), et même la loi et l'objet que cette faculté peut se proposer comme but suprême (le souverain bien dans le monde).

En considérant l'homme (ainsi que tout être raisonnable dans le monde) comme être moral, on ne peut plus demander pourquoi (*quem in finem*) il existe. Son existence a en elle-même son but suprême, et il y peut soumettre toute la nature, autant qu'il est en lui, du moins ne peut-il céder à l'influence de la nature sans s'en écarter. — Si donc les choses du monde, en tant qu'êtres conditionnels, quant à leur existence, exigent une cause suprême agissant d'après des fins, l'homme est le

but final de la création, sinon la chaîne des fins subordonnées les unes aux autres n'aurait pas de principe ; et c'est seulement dans l'homme, mais dans l'homme considéré comme sujet de la moralité, qu'on trouve cette législation inconditionnelle relativement aux fins, qui le rend seul capable d'être le but final, auquel toute la nature doit être téléologiquement subordonnée (1).

(1) Il serait possible que le bonheur des êtres raisonnables du monde fût une fin de la nature, et alors il serait aussi sa fin *dernière;* du moins ne peut-on voir *a priori* pourquoi la nature ne poursuivrait pas ce but, puisqu'elle pourrait l'atteindre par son mécanisme, autant du moins que nous pouvons le comprendre. Au contraire, une causalité intentionnelle, soumise à la moralité, est absolument impossible par des causes naturelles, car le principe qui la détermine à agir est supra-sensible, et le seul, par conséquent, qui, dans l'ordre des fins, puisse être absolument inconditionnel, relativement à la nature, et donner au sujet de cette causalité le caractère d'un *but final* de la création, auquel toute la nature soit subordonnée. — Mais le *bonheur,* comme nous l'avons prouvé dans le paragraphe précédent, par le témoignage de l'expérience, n'est pas même un *but de la nature,* relativement à l'homme, qu'elle n'a pas mieux traité, sous ce rapport, que les autres animaux; il s'en faut donc qu'il puisse être le *but final de la création.* Les hommes peuvent bien en faire leur dernière fin subjective ; mais quand je recherche le but final de la création, et que je demande pourquoi il devait y avoir des hommes, il s'agit d'une fin suprême, telle que l'exigerait la suprême raison pour créer. Si on répond : C'est pour qu'il y eût des êtres à qui la cause suprême pût faire du bien, on contrevient à la condition à laquelle la raison de l'homme même soumet son désir le plus intime du bonheur (à savoir l'accord du bonheur avec sa propre législation morale). Cela prouve que le bonheur n'est qu'une fin conditionnelle, qu'ainsi l'homme ne peut être but final de la création que comme être moral, et que, quant à l'état

§. LXXXIV.

De la théologie physique.

La *théologie physique*[1] est la tentative par laquelle la raison entreprend de conclure des *fins* de la nature (lesquelles ne peuvent être connues qu'empiriquement) à la cause suprême de la nature et aux attributs de cette cause. La tentative par laquelle la raison entreprendrait de conclure de la fin morale des êtres raisonnables de la nature (fin qui peut être connue *a priori*) à cette cause et à ses attributs, serait la *théologie morale* [2].

La première précède naturellement la seconde. Car, lorsque nous voulons conclure *téléologiquement* des choses qui sont dans le monde à une cause du monde, il faut que la nature nous ait présenté d'abord des fins qui nous conduisent à rechercher une fin dernière, et par là le principe de la causalité de cette cause suprême.

Le principe téléologique nous permet et nous ordonne de soumettre la nature à notre investigation, sans nous inquiéter du principe de la possi-

même de l'homme, le bonheur n'y est qu'une conséquence soumise à cette condition, qu'il soit d'accord avec la fin même de son existence.

[1] *Physicotheologie.*

[2] *Moraltheologie. Ethicotheologie.*

bilité de cette finalité que nous rencontrons en certaines productions de la nature. Mais veut-on tirer de là un concept, on n'obtient pas d'autre lumière, sinon cette simple maxime du Jugement réfléchissant, à savoir que, quand nous ne trouverions dans la nature qu'une seule production organisée, il nous serait impossible, d'après la constitution de notre faculté de connaître, de lui supposer un autre principe que celui d'une cause intelligente de la nature même (soit de toute la nature, soit seulement de cette production). Or ce principe du Jugement ne nous fait pas faire un pas de plus dans l'explication de la nature des choses et de leur origine, mais il nous ouvre cependant sur la nature une vue qui nous conduira peut-être à mieux déterminer le concept, d'ailleurs si stérile, d'un être suprême.

Je prétends que la théologie physique, si loin qu'elle puisse être poussée, ne peut rien nous apprendre du but final de la création; car elle ne touche pas même cette question. Elle peut bien justifier le concept d'une cause intelligente du monde, s'il ne s'agit que d'un concept purement subjectif, ou relatif à la nature de notre faculté de connaître, sur la possibilité des choses que nous pouvons comprendre au moyen de certaines fins, mais elle ne détermine pas davantage ce concept, ni au point de vue théorique, ni au point de vue

pratique ; et elle n'arrive pas au but de ses efforts, qui est de fonder une théologie, mais elle n'est jamais qu'une téléologie physique. En effet elle ne considère et ne doit considérer la relation des fins que comme conditionnelle ou dépendante de la nature, et, par conséquent, il n'y peut pas être question de la fin pour laquelle la nature même existe (et dont le principe doit être cherché en dehors de la nature), et pourtant c'est sur l'idée déterminée de cette fin que repose le concept déterminé de la cause suprême et intelligente du monde, et, par conséquent, la possibilité d'une théologie.

Quelle est l'utilité réciproque des choses dans le monde; en quoi les divers éléments d'une chose servent-ils à cette chose; comment est-on fondé à admettre qu'il n'y a rien d'inutile dans le monde, mais que tout est bon à quelque chose *dans la nature*, dès qu'on suppose que certaines choses devaient exister (comme fins); toutes ces questions, où notre faculté de juger ne trouve dans la raison d'autre principe, pour expliquer la possibilité de l'objet de ses jugements téléologiques nécessaires, que celui qui consiste à subordonner le mécanisme de la nature à l'architectonique d'une cause intelligente du monde, l'étude téléologique du monde les résout excellemment et à notre grande admiration. Mais, comme les données, et, par conséquent, les principes, qui servent à *dé-*

terminer ce concept d'une cause intelligente du monde (comme artiste suprême) sont purement empiriques, on n'en peut conclure d'autres attributs que ceux que l'expérience nous révèle par les effets mêmes de cette cause. Or l'expérience, ne pouvant jamais embrasser le système entier de la nature, doit souvent (du moins en apparence) heurter ce concept, et fournir des arguments contradictoires; et, fussions-nous d'ailleurs en état d'embrasser empiriquement tout le système de la nature, nous ne pourrions jamais nous élever au moyen de l'expérience jusqu'au but de son existence même, et, par là, jus-qu'au concept déterminé de la suprême intelligence.

Si on amoindrit la question dont on cherche la solution dans la théologie physique, cette solution paraît facile. En effet, si on rabaisse le concept de la *Divinité* jusqu'à la concevoir comme tout autre être intelligent, comme un être qui peut indifféremment être ou n'être pas unique, qui a beaucoup d'attributs et de très-grands, mais qui n'a pas tous ceux qu'exige en général une nature d'accord avec le but le plus grand possible; ou, si on ne se fait pas scrupule de remplir dans une théorie par des additions arbitraires les lacunes laissées par les arguments, et que, là où on n'a le droit de reconnaître que *beaucoup* de perfection (et qu'est-ce qui est beaucoup pour nous?), on se croie au-

torisé à supposer *toute* la perfection *possible*, alors la téléologie physique peut prétendre à l'honneur de fonder une théologie. Mais, si on nous demande de montrer ce qui nous pousse et surtout nous autorise à faire ces additions, nous chercherons en vain notre justification dans les principes de l'usage théorique de la raison, car ils exigent absolument qu'en expliquant un objet de l'expérience, on ne lui attribue pas plus de qualités qu'on ne trouve de données empiriques à sa possibilité. Un examen plus approfondi nous montrerait qu'il y a en nous *a priori* une idée d'un être suprême, qui repose sur un tout autre usage de la raison (l'usage pratique), et qui nous pousse à compléter et à élever au rang d'un concept de la Divinité la représentation imparfaite que nous donne du principe des fins de la nature la téléologie physique; et nous ne tomberions plus alors dans l'erreur de croire que nous avons obtenu cette idée, et avec elle la théologie, et encore bien moins que nous en avons prouvé la réalité par l'usage théorique de la raison appliquée à la connaissance physique du monde.

Il ne faut pas faire un si grand reproche aux anciens d'avoir conçu des dieux très-différents entre eux par leurs attributions et par leurs desseins, et de les avoir tous renfermés dans les bornes de notre condition, sans en excepter même le premier d'en-

tre eux. En effet, lorsqu'ils considéraient la disposition et la marche des choses dans la nature, ils se croyaient suffisamment autorisés à admettre comme cause de la nature quelque chose de plus qu'un pur mécanisme, et à soupçonner derrière les mécaniques de ce monde des desseins de certaines causes supérieures, qu'ils ne pouvaient concevoir que comme surhumaines. Mais, comme ils voyaient que dans le monde, aux yeux de l'homme du moins, le mal est mêlé au bien, le désordre à l'harmonie, et qu'ils ne pouvaient se permettre d'invoquer, en faveur de l'idée arbitraire d'une cause unique et souverainement parfaite, des fins sages et bienfaisantes dont ils ne trouvaient pas la preuve, ils ne pouvaient guère porter un autre jugement sur la cause suprême du monde, et ils suivaient en cela avec beaucoup de conséquence les maximes de l'usage purement théorique de la raison. D'autres, voulant être théologiens parce qu'ils étaient physiciens, pensèrent qu'ils satisferaient la raison en proposant, pour remplir la condition qu'elle exige, à savoir l'absolue unité du principe de la nature des choses, l'idée d'un être ou d'une substance unique dont toutes les choses ensemble ne seraient que des déterminations. Selon eux, cet être ne serait pas la cause du monde par son intelligence, mais il contiendrait, en tant que substance, toute l'intelligence des êtres

du monde. Par conséquent, il ne produirait pas quelque chose suivant des fins, mais toutes les choses, en vertu de l'unité de la substance dont elles seraient de pures modifications, devraient nécessairement s'accorder entre elles dans cette substance, quoiqu'il n'y eût ni fin ni dessein. C'est ainsi qu'ils introduisirent l'idéalisme des causes finales : au lieu de cette unité, si difficile à expliquer, d'une multitude de substances liées entre elles conformément à des fins et dépendant *de* la causalité d'*une* substance, ils admirent une simple inhérence *dans une* substance. Ce système qui, dans la suite, considéré du côté des êtres du monde inhérents à cette substance, devint le *panthéisme*, et (plus tard), du côté de la substance unique, le *spinozisme*, annihilait, beaucoup plus qu'il ne la résolvait, la question du premier principe de la finalité de la nature, en ne voyant dans ce dernier concept, qu'il privait de toute sa réalité, qu'une fausse interprétation du concept ontologique universel d'un être en général.

Si donc nous nous bornons aux principes théoriques de la raison (sur lesquels seuls s'appuie la théologie physique), nous n'arriverons jamais à un concept de la Divinité qui suffise à toutes les questions téléologiques que suscite la nature. Ou bien, en effet, nous prendrons toute téléologie pour une pure illusion de notre faculté de juger dans les jugements qu'elle porte sur la liaison causale des cho-

ses, et nous nous bornerons au principe du pur mécanisme de la nature, expliquant par l'unité de la substance, dont la nature n'est que la manifestation variée, cette apparence de finalité universelle que nous y trouvons. Ou bien, si nous ne nous contentons pas de cet idéalisme des causes finales, et que nous voulions rester attachés au réalisme de cette espèce de causalité, nous pourrons admettre indifféremment, pour expliquer les fins de la nature, plusieurs êtres intelligents ou un seul. Tant que nous ne pourrons fonder le concept de cet être que sur des principes empiriques, tirés de la finalité réelle des choses du monde, il nous sera impossible, d'une part, de trouver un remède au désordre que nous montre la nature en beaucoup d'exemples, et par lequel elle semble violer l'unité de fins, et, d'autre part, de tirer de ces principes un concept d'une cause intelligente et unique, suffisamment déterminé pour une théologie utile, de quelque espèce qu'elle soit (théorique ou pratique).

La téléologie physique nous pousse, il est vrai, à chercher une théologie, mais elle n'en peut produire une, si loin que nous allions dans l'investigation empirique de la nature, et quand nous appellerions au secours de la liaison finale, que nous y découvrons, des idées de la raison (lesquelles, dans les questions physiques, doivent être théori-

ques). A quoi bon, demandera-t-on avec raison, donner pour principe à toutes ces dispositions un entendement que nous ne pouvons mesurer, et qui ordonne ce monde suivant des fins, si la nature ne nous dit rien et ne peut rien nous dire de son but final? Car, si nous ne connaissons ce but, nous ne pouvons rapporter toutes ces fins de la nature à un point commun, et nous former un principe téléologique qui nous suffise, soit pour réunir toutes ces fins ensemble en un système, soit pour nous faire de l'intelligence suprême, considérée comme cause d'une semblable nature, un concept qui puisse servir de mesure au Jugement, dans sa réflexion téléologique sur cette nature. J'aurais alors, il est vrai, une *intelligence artiste** pour des fins éparses, mais non point une *sagesse* pour un but final, et c'est pourtant dans ce but final qu'il faut chercher la raison déterminante de cette intelligence. Or, sans ce but final, que la raison pure peut seule indiquer (puisque toutes les fins dans le monde sont soumises à des conditions empiriques, et qu'elles ne peuvent contenir quelque chose qui soit absolument bon, mais seulement quelque chose de bon pour tel ou tel but, lui-même contingent), et qui m'apprendrait les attributs et le degré que je dois concevoir dans la cause su-

* *Kunstverstand.*

prême, le rapport que je dois établir entre elle et la nature, pour juger celle-ci comme un système téléologique, comment et de quel droit puis-je étendre à mon gré et compléter, au point d'en faire l'idée d'un être infini et tout sage, ce concept si borné d'une intelligence première, de la puissance et de la volonté qu'elle a de réaliser ses idées, etc., que je puis fonder sur ma faible connaissance du monde. Pour que cela fût théoriquement possible, il faudrait posséder l'omniscience, afin de pouvoir saisir dans leur ensemble les fins de la nature, et d'être capable en outre de concevoir tous les autres plans possibles, en comparaison desquels le plan actuel devrait être jugé le meilleur. Car, sans cette connaissance complète de l'effet, je ne puis arriver à un concept déterminé de la cause suprême, lequel ne doit être cherché que dans celui d'une intelligence infinie sous tous les rapports, c'est-à-dire dans celui de la Divinité, et je ne puis donner un fondement à la théologie.

Ainsi, d'après le principe indiqué précédemment, quelque extension que prenne la téléologie physique, nous devons nous borner à dire que, en vertu constitution et des principes de notre faculté de con- de la naître, nous ne pouvons concevoir la nature, dans ces arrangements où nous trouvons de la finalité, que comme l'œuvre d'une intelligence à laquelle elle est subordonnée. Mais, quant à savoir si

cette intelligence a conçu et produit le tout pour un but final (qui ne résiderait plus dans la nature du monde sensible), c'est ce que l'investigation théorique de la nature ne peut nous apprendre. Quelle que soit la connaissance que nous ayons de la nature, il est impossible de décider si cette cause suprême l'a produite en vue d'un but final, ou si son intelligence n'a pas été déterminée à la production de certaines formes par la seule nécessité de sa nature (d'une manière analogue à ce que nous appelons chez les animaux un art instinctif), sans qu'il faille lui attribuer pour cela la sagesse, et, à plus forte raison, une sagesse suprême et liée à tous les autres attributs nécessaires à la perfection de son œuvre.

La théologie physique, qui n'est qu'une mauvaise application de la téléologie physique, n'est donc utile à la théologie que comme préparation (comme propédeutique), et elle n'est propre à ce but qu'avec le secours d'un principe étranger sur lequel elle s'appuie, et non point par elle-même, comme son nom semble l'indiquer.

§. LXXXV.

De la théologie morale.

L'intelligence la plus ordinaire, en songeant à l'existence des choses du monde et à celle du monde

lui-même, ne peut s'empêcher de juger que toutes ces créatures diverses dont le monde est rempli, quelque art qu'on trouve dans leur constitution, quelque variété et quelque finalité qu'on découvre dans leur ordonnance générale, et l'ensemble même de tant de systèmes existeraient en vain, s'il ne s'y trouvait des hommes (des êtres raisonnables en général), c'est-à-dire que, sans les hommes, toute la création serait déserte, inutile et sans but final. Or ce n'est pas dans l'homme la faculté de connaître (la raison théorique) qui donne une valeur à tout ce qui existe dans le monde, c'est-à-dire que l'homme n'existe pas pour qu'il y ait quelqu'un qui puisse *contempler* le monde. En effet, si cette contemplation ne nous représente que des choses sans but final, ce seul fait d'être connu ne peut donner au monde aucune valeur, et il faut déjà lui supposer un but final, qui lui-même donne un prix à la considération du monde. Ce n'est pas non plus dans le sentiment du plaisir et dans la somme des plaisirs que nous chercherons le but final de la création ; le bien-être, la jouissance (qu'elle soit corporelle ou spirituelle), le bonheur, en un mot, ne contient pas la mesure de cette valeur absolue. En effet, de ce que l'homme, dès qu'il existe, fait du bonheur son but final, il ne suit pas que nous sachions pourquoi il existe en général, ni quel droit il a lui-même à rendre son existence

agréable. Il faut donc qu'il se considère déjà comme le but final de la création, pour avoir une raison qui nécessite l'harmonie de la nature avec son bonheur, lorsqu'il la considère téléologiquement comme un tout absolu.—Ainsi la facultédedésirer, non pas celle qui rend l'homme dépendant de la nature (par les mobiles de la sensibilité), et qui ne donne à son existence d'autre prix que celui qui résulte de sa capacité pour la jouissance, mais celle par laquelle il peut se donner une valeur qui vient de lui-même, et qui consiste dans ce qu'il fait, dans sa manière d'agir et dans les principes qui le dirigent, non plus comme membre de la nature, mais comme agent libre, une bonne volonté, en un mot, voilà la seule chose qui puisse donner à l'existence de l'homme une valeur absolue et à celle du monde un *but final.*

Les esprits les plus vulgaires, pour peu qu'on appelle leur attention sur cette question, s'accordent parfaitement à répondre que l'homme ne peut être le but final de la création que comme être moral. A quoi sert-il, dira-t-on, que cet homme ait tant de talent et d'activité à la fois, qu'il exerce par là une influence si utile sur la république, et que, relativement à ses propres intérêts, comme à ceux d'autrui, il ait une si grande valeur, s'il manque d'une bonne volonté? C'est un objet de mépris, si on considère en lui l'intérieur; et, à moins que la

création n'ait point absolument de but final, il faut que cet homme, qui y appartient aussi comme homme, mais qui, en tant que méchant homme, est le sujet d'un monde soumis à des lois morales, fasse abstraction, conformément à ces lois, de sa fin subjective (du bonheur), pour que son existence puisse s'accorder avec le but final de la création.

Quand donc nous découvrons dans le monde un ordre de fins, et que, comme la raison l'exige nécessairement, nous subordonnons les fins conditionnelles à une fin dernière inconditionnelle, c'est-à-dire à un but final, il est évident d'abord qu'il ne s'agit pas alors d'un but intérieur de la nature, donnée comme existante, mais du but de son existence même, ainsi que de toutes ses dispositions, par conséquent du dernier *but de la création*, et, dans celui-ci, de la condition suprême qui seule peut déterminer un but final (c'est-à-dire du motif qui détermine une intelligence suprême à produire les choses du monde).

Or, en plaçant dans l'homme, considéré seulement comme être moral, le but de la création, nous avons d'abord une raison, ou du moins la principale condition pour être autorisés à regarder le monde comme un ensemble de fins, comme un *système* de causes finales; mais nous avons surtout, relativement au rapport, nécessaire pour nous, d'après la constitution même de notre raison, des fins de la na-

ture à une cause intelligente du monde, un *principe* qui nous permet de concevoir la nature et les attributs de cette cause première, considérée comme le principe suprême d'un royaume de fins, et qui en détermine ainsi le concept : ce que la téléologie physique était incapable de faire, puisqu'elle ne pouvait nous en donner que des concepts indéterminés, et par conséquent inutiles, au point de vue théorique aussi bien qu'au point de vue pratique.

Appuyés sur ce principe ainsi déterminé de la causalité de l'Être suprême, nous ne regarderons pas seulement cet être comme l'intelligence législatrice de la nature, mais aussi comme le suprême législateur du monde moral. Dans son rapport avec le *souverain bien* qui n'est possible que sous son empire, ou avec l'existence des êtres raisonnables sous des lois morales, nous lui attribuerons l'*omniscience*, afin qu'il puisse pénétrer au plus profond de nos cœurs (car c'est là véritablement qu'il faut chercher la valeur morale des actions des êtres raisonnables); l'*omnipotence*, afin qu'il puisse approprier la nature entière à cette fin suprême; la *toute-bonté* et la *toute-justice*, parce que ces deux attributs (ensemble la *sagesse*) constituent les conditions de la causalité d'une cause suprême du monde, considérée comme produisant le souverain bien d'après les lois morales; et nous concevrons aussi dans cet être tous les attributs

transcendentaux, comme l'*éternité*, la *toute-présence*, etc. (car la bonté et la justice sont des attributs moraux), puisque ce même but final les suppose. — De cette manière la téléologie *morale* comble les lacunes de la téléologie *physique*, et fonde enfin une *théologie*, car, si la téléologie physique n'empruntait rien à l'autre à son insu et qu'elle agît conséquemment, elle ne pourrait fonder par elle-même qu'une *démonologie*, incapable de tout concept déterminé.

Mais le principe du rapport du monde à une cause suprême, conçue comme Dieu, en tant que l'on considère dans le monde la destination morale de certains êtres, ce principe ne fonde pas seulement une théologie, en complétant la preuve physico-téléologique, et par conséquent en prenant celle-ci pour base; mais il se suffit aussi à lui-même, et lui-même appelle l'attention sur les fins de la nature, et nous provoque à l'étude de cet art merveilleux qui se cache derrière ses formes, en nous engageant à chercher incidemment dans les fins de la nature une confirmation aux idées fournies par la raison pure pratique. En effet le concept d'êtres du monde soumis à des lois morales est un principe *a priori*, d'après lequel l'homme doit se juger nécessairement, et la raison reconnaît aussi *a priori*, comme un principe qui lui est nécessaire pour juger téléologiquement l'existence du monde, que, s'il y a réellement une

cause agissant avec intention et en vue d'une fin, ce rapport moral doit contenir la condition de la possibilité d'une création tout aussi nécessairement que celui qui se fonde sur des lois physiques (si cette cause intelligente a un but final). Toute la question est de savoir si nous avons un motif suffisant pour la raison (spéculative ou pratique) d'attribuer un *but final* à la cause suprême agissant d'après des fins. Car que, d'après la constitution subjective de notre raison, et même d'après ce que nous pouvons concevoir de la raison des autres êtres, ce but ne puisse être que l'*homme soumis à des lois morales*, c'est ce que nous pouvons tenir *a priori* pour certain, tandis qu'au contraire il est impossible *a priori* de connaître les fins de la nature dans l'ordre physique, et surtout de comprendre qu'une nature ne puisse exister sans elles.

REMARQUE.

Supposez un homme dans un moment où son esprit est porté au sentiment moral. Trouve-t-il, au milieu d'une belle nature, une jouissance calme et sereine dans le sentiment de son existence, il sent aussi en lui le besoin d'en rendre grâces à quelque être. Ou bien, une autre fois, trouve-t-il le même plaisir dans le sentiment de ses devoirs, qu'il

ne peut et ne veut remplir que par un volontaire sacrifice, il sent le besoin de penser qu'il a par là même rempli un ordre et obéi à un maître suprême. Ou bien encore a-t-il agi sans réflexion contre son devoir, mais sans avoir à en répondre aux hommes, il sent les reproches intérieurs élever en lui une voix sévère, comme si c'était la parole d'un juge devant lequel il eût à comparaître. En un mot, il a besoin d'une intelligence morale, parce que le but même pour lequel il existe exige un être qui soit sa cause et celle du monde conformément à ce but. Il serait inutile d'alléguer des mobiles cachés derrière ces sentiments, car ils sont immédiatement liés aux plus pures dispositions morales, puisque la *reconnaissance*, l'*obéissance* et l'*humilité* (la soumission à un châtiment mérité) expriment des dispositions d'esprit favorables au devoir, et que celui qui cherche à développer ses dispositions morales place volontairement devant lui par la pensée un être qui n'existe pas dans le monde, afin de remplir aussi ses devoirs envers lui, s'il y a lieu. C'est donc au moins une chose possible et dont on trouve le principe dans nos sentiments moraux, que le besoin purement moral d'admettre l'existence d'un être, qui donne à notre moralité plus de force, ou même d'étendue (du moins suivant notre mode de représentation) en lui proposant un nouvel objet, c'est-à-dire d'admettre en

dehors du monde un législateur moral, sans songer à la preuve théorique, et encore moins à notre intérêt personnel, mais par un motif purement moral et libre de toute influence étrangère (mais tout subjectif), sur la seule recommandation d'une raison pure pratique qui tire ses lois d'elle-même. Et, bien qu'une telle disposition d'esprit se produise rarement ou ne se prolonge pas, bien qu'elle soit fugitive et sans effet durable, à moins qu'on ne s'applique à discerner l'objet représenté dans cette ombre, et qu'on ne s'efforce de le ramener à des concepts clairs, on ne peut nier pourtant qu'il n'y ait en nous une disposition morale, qui nous porte, comme principe subjectif, à ne pas nous contenter, dans la considération de la nature, d'une finalité établie par des causes naturelles, mais à lui supposer une cause suprême gouvernant la nature d'après des principes moraux. — Ajoutez à cela que nous nous sentons obligés par la loi morale de tendre à un but suprême universel, mais incapables en même temps, ainsi que toute la nature, d'atteindre ce but, et que ce n'est pourtant qu'en y tendant que nous pouvons nous mettre en harmonie avec le but final d'une cause intelligente du monde (s'il y a une pareille cause), en sorte que nous trouvons dans la raison pratique un motif purement moral d'admettre cette cause (puisqu'on le peut sans contradiction), pour ne pas être expo-

sés à regarder nos efforts comme tout à fait perdus et à nous laisser décourager par là.

De tout cela il faut donc ici conclure uniquement que, si la *crainte* a pu d'abord produire les *dieux*, c'est la raison qui, au moyen de ses principes moraux, a pu produire le concept de *Dieu* (alors même qu'on était très-ignorant, comme il arrive d'ordinaire, dans la téléologie de la nature, ou fort embarrassé par la difficulté d'expliquer, à l'aide d'un principe suffisamment établi, des phénomènes contradictoires), et que la destination morale de notre existence supplée à ce qui manque à la connaissance de la nature, en nous apprenant à concevoir, pour le but final auquel il faut rattacher l'existence de toutes choses, et qui ne peut satisfaire la raison qu'autant qu'il est *moral*, une cause suprême, douée des attributs qui la rendent capable de soumettre toute la nature à ce seul but (dont celle-ci n'est que l'instrument), c'est-à-dire un véritable Dieu.

§. LXXXVI.

De la preuve morale de l'existence de Dieu.

Il y a une *téléologie physique* qui fournit à notre Jugement théorique réfléchissant une preuve suffisante pour admettre l'existence d'une cause intelli-

gente du monde. Mais nous trouvons aussi en nous-mêmes, et surtout dans le concept d'un être raisonnable en général, doué de liberté, une téléologie morale. A la vérité, comme il s'agit ici de fins ou de lois qui peuvent être déterminées *a priori* comme nécessaires, cette téléologie n'a pas besoin, pour établir cette législation intérieure, d'une cause intelligente existant hors de nous : pas plus que, quand nous trouvons dans les propriétés géométriques quelque finalité (pour toutes sortes d'applications dans l'art), nous n'avons besoin d'avoir recours à un entendement suprême qui la leur ait assignée. Mais cette téléologie morale s'applique à nous en tant qu'êtres du monde, et par conséquent en tant qu'êtres liés dans le monde avec d'autres choses, et ces mêmes lois morales nous imposent la nécessité de juger ces choses, soit comme des fins, soit comme des objets relativement auxquels nous sommes nous-mêmes but final. Or une téléologie morale qui implique un rapport de notre propre causalité à des fins et même à un but final, que nous devons avoir en vue dans le monde, et réciproquement un rapport du monde à cette fin morale et aux conditions extérieures qui en rendent la réalisation possible (ce que ne peut nous apprendre aucune téléologie physique), cette téléologie amène nécessairement la question de savoir si notre raison nous oblige à sortir du monde

pour donner à ce rapport de la nature avec notre moralité intérieure une cause suprême intelligente, et pouvoir ainsi nous représenter la nature comme conforme à la législation morale intérieure et à l'exécution possible de cette législation. Il y a donc certainement une téléologie morale, et cette téléologie est liée, d'une part, à la *nomothétique* de la liberté, et, d'autre part, à celle de la nature, tout aussi nécessairement que la législation civile à la question de savoir où il faut placer le pouvoir exécutif; et, en général, elle sert de lien partout où la raison fournit un principe de la réalité d'un certain ordre de choses légal, qui n'est possible que par des idées. — Montrons tout de suite comment cette téléologie morale et son rapport à la téléologie physique conduisent la raison à la *théologie;* nous examinerons ensuite la possibilité et la solidité de cette manière de raisonner.

Lorsqu'on regarde l'existence de certaines choses (ou seulement de certaines formes des choses) comme contingente, et, par conséquent, comme n'étant possible que par quelque autre chose qui sert de cause, on peut chercher le principe suprême de cette causalité, et, par conséquent, le principe inconditionnel du conditionnel, ou bien dans l'ordre physique, ou bien dans l'ordre téléologique (suivant le *nexus effectivus* ou le *nexus finalis*). C'est-à-dire qu'on peut demander ou bien quelle est la

cause suprême qui a produit ces choses, ou bien quel est le but suprême (absolument inconditionnel) qui a déterminé cette cause à les produire, ou en général à produire tout ce qui existe. Dans ce dernier cas, on suppose évidemment que cette cause est capable de se représenter des fins, que par conséquent c'est un être intelligent, ou du moins que nous devons la concevoir comme agissant d'après les lois d'un être intelligent.

Or, est-il question de l'ordre téléologique, c'est un principe auquel la raison la plus vulgaire est obligée d'accorder immédiatement son adhésion, que, s'il doit y avoir nécessairement un *but final* que la raison fournisse *a priori*, ce but final ne peut être que l'homme (ou tout être raisonnable du monde) *en tant qu'existant sous des lois morales* (1).

(1) Je dis à dessein, en tant qu'existant *sous* des lois morales. Ce n'est pas en tant qu'être agissant conformément à ces lois qu'il est le but final de la création. Car, en parlant ainsi, nous ferions entendre quelque chose de plus que ce que nous savons, à savoir qu'il est dans le pouvoir de l'auteur du monde de faire que l'homme se conduise toujours conformément aux lois morales ; ce qui suppose un concept de la liberté et de la nature (pour laquelle nous ne pouvons concevoir qu'un auteur extérieur) qui impliquerait la connaissance du *substratum* supra-sensible de la nature et de son identité avec ce qui est possible dans le monde par la causalité libre, connaissance qui dépasse de beaucoup la portée de notre raison. Ce n'est qu'en tant que l'homme existe *sous des lois morales* que nous pouvons dire, sans dépasser les bornes de notre connaissance, que son existence est le but fi-

En effet (suivant le jugement de chacun), si le monde ne se composait que d'êtres inanimés, ou même d'êtres animés, mais privés de raison, son existence n'aurait aucune valeur, puisqu'il ne s'y trouverait point d'être qui eût le moindre concept d'une valeur. D'un autre côté, s'il s'y trouvait aussi des êtres raisonnables, mais dont la raison se bornât à placer la valeur de l'existence des choses dans le rapport de la nature avec eux-mêmes (avec leur bien-être), sans être capables de se procurer une valeur propre (par la liberté), ils seraient bien des fins (relatives) dans le monde, mais non point un but final (absolu), puisque l'existence de ces êtres

nal du monde. Cela est aussi parfaitement d'accord avec le jugement de la raison humaine réfléchissant moralement sur le cours du monde. Nous croyons apercevoir, même dans le méchant, les traces d'un sage dessein, lorsque nous voyons qu'il ne meurt pas avant d'avoir reçu le juste châtiment de ses crimes. Suivant nos concepts de libre causalité, la bonne ou la mauvaise conduite dépend de nous; mais la suprême sagesse dans le gouvernement du monde consiste pour nous à assurer, d'après des lois morales, à la première, son occasion, et à toutes deux, leurs conséquences. C'est en cela que consiste proprement la gloire de Dieu, que les théologiens n'ont pas eu tort, pour cette raison, d'appeler le but final de la création. — Il faut encore remarquer que, quand nous nous servons du mot de création, nous n'entendons pas autre chose que ce que nous disons ici, à savoir la cause de l'*existence* d'un monde, ou des choses qui existent dans ce monde (des substances), comme le veut le concept exprimé proprement par ce mot (*actuatio substantiæ est creatio*), ce qui, par conséquent, n'implique pas encore la supposition d'une cause agissant volontairement, et par conséquent intelligente (dont nous voulons prouver l'existence).

raisonnables serait elle-même sans but. Mais c'est le caractère propre des lois morales de prescrire à la raison une fin inconditionnelle et telle par conséquent que l'exige le concept d'un but final ; et l'existence d'une raison qui, dans l'ordre des fins, peut être à elle-même sa loi suprême, en d'autres termes, l'existence d'êtres raisonnables sous des lois morales, voilà ce qui seul peut être regardé comme le but final de l'existence d'un monde. S'il n'en était pas ainsi, ou bien l'existence de ce monde n'aurait pas de but pour sa cause, ou bien elle aurait pour principe des fins sans but final.

La loi morale, comme condition formelle imposée par la raison à l'usage de notre liberté, nous oblige par elle-même, sans dépendre de quelque fin, comme d'une condition matérielle ; mais, en même temps, elle détermine *a priori* un but final auquel elle nous oblige de tendre, et ce but final est le *souverain bien* possible *dans le monde* par la liberté.

La condition subjective qui, sous la loi morale, constitue pour l'homme (et, suivant nos concepts, pour tout être raisonnable fini) le but final de son existence, c'est le bonheur. Par conséquent, le souverain bien physique qui est possible dans le monde, et qui est le but final que l'homme doit poursuivre autant qu'il est en lui, c'est le bonheur, sous cette condition objective, que l'homme

s'accorde avec la loi de la *moralité*, c'est-à-dire qu'il soit digne d'être heureux.

Mais ces deux conditions du but final qui nous est assigné par la loi morale, nous ne pouvons, avec toute notre raison, nous les représenter *réunies,* conformément à l'idée de ce but final, par des causes purement naturelles. Le concept de la *nécessité pratique* de la fin proposée à nos facultés ne s'accorde pas avec le concept théorique de la *possibilité physique* de sa réalisation, si nous ne lions à notre liberté une autre causalité (intermédiaire) que celle de la nature.

Il faut donc que nous admettions une cause morale du monde (un auteur du monde) pour pouvoir nous proposer un but final, conformément à la loi morale; et, autant ce but est nécessaire, autant (dans le même degré et par la même raison) il est nécessaire d'admettre qu'il y a un Dieu (1).

(1) Cet argument moral de l'existence de Dieu ne peut avoir une valeur *objective,* et prouver au sceptique qu'il y a un Dieu, mais elle l'oblige à *admettre* cette proposition parmi les maximes de sa raison pratique, s'il veut être conséquent dans ses idées morales.—Cet argument ne signifie pas non plus qu'il est nécessaire *à* la moralité d'admettre, pour tous les êtres raisonnables du monde, l'harmonie du bonheur avec leur bonne conduite, mais que cela est nécessairement exigé *par* la moralité. C'est donc un argument *subjectif*, suffisant pour des êtres moraux. *

* Rosenkranz ne donne pas cette note.

* *
*

Cette preuve, à laquelle il est facile de donner une forme logique et précise, ne signifie pas qu'il est aussi nécessaire d'admettre l'existence de Dieu que de reconnaître la valeur de la loi morale, en sorte que celui qui ne pourrait se convaincre de la première pourrait se croire dégagé des obligations de la seconde. Non! seulement il n'y aurait plus pour lui de but final à poursuivre dans le monde par l'accomplissement des lois morales (ou d'harmonie possible chez les êtres raisonnables entre le bonheur et l'accomplissement des lois morales, c'est-à-dire de souverain bien). Tout être raisonnable, dans ce cas, n'en devrait pas se reconnaître moins étroitement lié à la règle des mœurs, car les lois morales sont formelles et commandent sans condition, et indépendamment de toute fin (comme matière de la volonté). Quant à l'autre condition exigée par le but final, que la raison pratique propose aux êtres du monde, c'est une fin que leur impose irrésistiblement leur nature (d'êtres finis), mais que la raison soumet à la loi morale comme à sa *condition* inviolable, ou même qu'elle ne veut voir universellement dériver que de cette loi, nous donnant ainsi pour but final l'harmonie du bonheur avec la moralité. Tendre à ce but, autant qu'il

est en notre pouvoir, voilà ce que commande la loi morale, quel que doive être d'ailleurs le résultat de nos efforts. La pratique du devoir consiste dans une volonté qui le remplit sérieusement, et non dans les moyens du succès.

Supposez qu'un homme, frappé, partie de la faiblesse de toutes les preuves spéculatives si vantées, et partie des irrégularités qu'il aperçoit dans la nature et dans le monde moral, se persuade qu'il n'y a pas de Dieu; il serait encore à ses propres yeux un être méprisable, s'il voulait en conclure que les lois du devoir sont imaginaires, sans valeur, inobligatoires, et s'il prenait en conséquence la résolution de les violer hardiment. Supposez aussi que ce même homme parvienne dans la suite à se convaincre de ce qu'il avait d'abord mis en doute, il aurait beau remplir son devoir aussi ponctuellement qu'on pourrait le désirer, quant aux effets extérieurs de sa conduite, il ne s'en tiendrait pas moins pour un misérable, s'il n'agissait ainsi que par crainte, ou dans l'espoir d'une récompense, sans aucun sentiment de respect pour le devoir lui-même. Si, au contraire, tout en croyant en Dieu, il remplissait ses devoirs, au témoignage de sa conscience, d'une manière sincère et désintéressée, mais que, venant à supposer qu'il pourrait bien un jour être convaincu qu'il n'y a pas de Dieu, il se crût dans cette

hypothèse dégagé de toute obligation morale, cette conclusion s'accorderait mal avec son sentiment moral intérieur.

Qu'on suppose donc un honnête homme (comme Spinoza, par exemple) * fermement convaincu qu'il n'y a pas de Dieu, et qu'il n'y a pas non plus de vie future (puisque l'objet de la moralité se trouve enveloppé dans la même conséquence), comment jugera-t-il la destination intérieure que lui assigne la loi morale, qu'il révère dans ses actions? Il n'attend de l'accomplissement de cette loi aucun avantage personnel ni dans ce monde, ni dans un autre; il veut, au contraire, accomplir d'une manière désintéressée le bien que cette sainte loi propose à son activité. Mais son effort est borné; et, s'il peut trouver çà et là dans la nature un concours accidentel, il n'en peut jamais attendre une concordance régulière et constante (comme sont et doivent être ses maximes intérieures) avec le but qu'il se sent pourtant obligé et entraîné à poursuivre. La fraude, la violence, l'envie ne cessent pas de l'entourer, bien qu'il soit honnête, paisible, bienveillant; et les honnêtes gens qu'il rencontre ont beau mériter d'être heureux, la nature, qui n'a point égard à cette considération, les expose, comme les autres animaux de la terre, à

* Cette parenthèse est supprimée dans l'édition de Rosenkranz.

tous les maux, à la misère, aux maladies, à une mort prématurée, jusqu'à ce qu'un vaste tombeau les engloutisse tous ensemble (honnêtes ou malhonnêtes, n'importe), et les rejette, eux qui pouvaient se croire le but final de la création, dans le gouffre de l'aveugle matière d'où ils étaient sortis. — Ainsi cet homme de bien devrait abandonner comme absolument impossible ce but qu'il avait et qu'il devait avoir en vue dans l'accomplissement des lois morales; ou, s'il veut rester fidèle à la voix intérieure de sa destinée morale, et ne pas affaiblir le respect que lui inspire immédiatement la loi morale, en tenant pour impossible le but final idéal qu'elle exige hautement (ce qui ne peut manquer de porter quelque atteinte au sentiment moral), il faudra, ce qui est possible, puisqu'il n'y a pas là du moins de contradiction, qu'au point de vue pratique, c'est-à-dire pour se faire un concept au moins de la possibilité du but final qui lui est moralement prescrit, il reconnaisse l'existence d'une cause *morale* du monde, c'est-à-dire de Dieu.

§. LXXXVII.

Limitation de la valeur de la preuve morale.

La raison pure, en tant que faculté pratique, c'est-à-dire en tant qu'elle est capable de déterminer par des idées (des concepts purs

de la raison) le libre usage de notre causalité, ne donne pas seulement dans la loi morale un principe régulateur à nos actions, mais elle nous fournit en même temps un principe subjectivement constitutif dans le concept d'un objet que la raison seule peut concevoir, et qui doit être réalisé dans le monde par nos actions conformément à cette loi. Cette idée d'un but final de la liberté, dans sa conformité à des lois morales, a donc une réalité subjectivement *pratique*. Nous sommes déterminés *a priori* par la raison à concourir, selon nos forces, au bien du monde [1], lequel consiste dans l'union du plus grand bien physique des créatures raisonnables avec la suprême condition du bien moral [2], c'est-à-dire du bonheur général avec la plus grande moralité. La possibilité d'une partie de ce but final, à savoir du bonheur, est soumise à des conditions empiriques, c'est-à-dire dépend de la constitution de la nature (il s'agit de savoir si celle-ci s'accorde ou non avec ce but), et elle est problématique au point de vue théorique; celle de l'autre, au contraire, à savoir de la moralité, qui se passe de toute coopération de la nature, est fermement

[1] *Weltbest.*

[2] La langue allemande, comme Kant le remarque dans la *Critique de la raison pratique* (*Analytique*, chap. II), a l'avantage d'exprimer par deux mots particuliers les deux idées distinctes contenues dans le mot latin *bonum*, et ajoutons, dans notre mot français *bien*, l'idée du bien physique et celle du bien moral; elle rend la première par *Wohl*, et la seconde par *Gut*. J. B.

établie *a priori*, et elle est dogmatiquement certaine. La réalité objective et théorique du concept d'un but final, assigné dans le monde aux êtres raisonnables, exige donc non-seulement qu'un but final nous soit proposé *a priori*, mais aussi que l'existence de la création, c'est-à-dire du monde lui-même, en ait un, de telle sorte que, si ce dernier pouvait être démontré *a priori*, il ajouterait la réalité objective à la réalité subjective du but final des êtres raisonnables. En effet, si la création a un but final, nous ne pouvons pas le concevoir autrement que comme s'accordant avec la moralité (qui, seule, rend possible le concept d'une fin). Nous rencontrons sans doute des fins dans le monde, et la téléologie physique nous en découvre tant que nous nous trouvons autorisés à donner pour fondement à notre investigation de la nature ce principe de la raison, que dans la nature rien n'existe sans but; mais nous cherchons en vain le but final de la nature dans la nature même. On ne peut et on ne doit, par conséquent, chercher la possibilité de ce but, dont l'idée repose uniquement sur la raison, que dans des êtres raisonnables. Mais la raison pratique de ces êtres ne donne pas seulement ce but final; elle en détermine aussi le concept, en ce sens qu'elle détermine les conditions qui, seules, nous permettent de concevoir un but final de la création.

Or la question est de savoir si la réalité objective du concept d'un but final de la création ne peut pas être aussi démontrée d'une manière propre à satisfaire les exigences théoriques de la raison pure, sinon apodictiquement pour le Jugement déterminant, au moins suffisamment pour les maximes du Jugement théorique réfléchissant. C'est le moins qu'on puisse demander à la philosophie spéculative, qui a la prétention de lier la fin morale avec les fins de la nature au moyen de l'idée d'une fin unique ; mais aussi ce peu est encore beaucoup plus que ce qu'elle est capable de donner.

Voici seulement ce que le principe du Jugement théorique réfléchissant nous autoriserait à dire : si nous avons raison d'admettre, pour expliquer la finalité des productions de la nature, une cause suprême de la nature, dont la causalité, en tant que principe de la réalité de cette dernière (de la création) doive être conçue comme étant d'une autre espèce que celle qu'exige le mécanisme de la nature, c'est-à-dire comme la causalité d'une intelligence, nous avons également raison de concevoir en cet être premier, non pas seulement des fins pour tout ce qui existe dans la nature, mais aussi un but final ; non pas sans doute de manière à démontrer l'existence d'un pareil être, mais de manière au moins (comme il est arrivé dans la téléologie physique) à nous convaincre que non-seulement nous

ne pouvons concevoir la possibilité d'un tel monde qu'en le supposant créé d'après des fins, mais qu'il faut même supposer un but final à son existence.

Mais un but final n'est qu'un concept de notre raison pratique, et il ne peut être tiré des données de l'expérience pour servir à former un jugement théorique sur la nature ou une connaissance de la nature. Il n'y a d'usage possible de ce concept que pour la raison pratique considérée dans ses lois morales ; et le but final de la création est cette constitution du monde qui s'accorde avec ce que nous ne pouvons déterminer qu'en vertu de certaines lois, c'est-à-dire avec le but final de notre raison pure pratique, en tant que pratique.—Or la loi morale, qui nous assigne ce but final, nous autorise, au point de vue pratique, c'est-à-dire par la nécessité même où nous sommes de diriger nos forces vers ce but, à en admettre la possibilité, et, par conséquent aussi, à admettre une nature qui s'y conforme (car si la nature ne remplissait point par son concours la condition de ce but final qui n'est pas en notre pouvoir, il serait impossible). Nous avons donc une raison morale de concevoir un but final de la création.

Nous ne concluons pas encore ici de la téléologie morale à une théologie, c'est-à-dire à l'existence d'une cause morale du monde, mais seulement à un but final de la création, que nous déterminons

de cette manière. Que maintenant cette création, c'est-à-dire une existence des choses subordonnées à un *but final*, exige que nous admettions un être intelligent, et non-seulement un être intelligent (pour expliquer la possibilité des choses que nous sommes obligés de regarder comme des fins), mais un être *moral*, en tant qu'auteur du monde, c'est-à-dire un *Dieu*, c'est une seconde conclusion qui, comme on le voit, se fonde sur des concepts de la raison pratique, et, par conséquent, s'adresse au Jugement réfléchissant et non au Jugement déterminant. En effet nous ne pouvons nous flatter de comprendre que, parce qu'en nous la raison moralement pratique est essentiellement différente, quant à ses principes, de la raison techniquement pratique, il en doive être aussi de même dans la cause suprême du monde, admise comme intelligence, et qu'une espèce de causalité particulière et distincte de celle qu'exigent les fins de la nature soit nécessaire à cette cause pour le but final; par conséquent, nous ne pouvons nous flatter de comprendre comment notre but final nous fait une nécessité *morale*, non-seulement d'admettre un but final de la création (en tant qu'effet), mais aussi d'admettre un *être moral* comme principe de la création. Mais nous pouvons bien dire que, *d'après la nature de notre raison*, il nous est impossible de concevoir la possibilité d'une finalité fondée sur la

loi morale et son objet, telle que celle que suppose ce but final, sans un auteur et un souverain du monde, qui soit en même temps un législateur moral.

La réalité d'un suprême auteur et législateur moral du monde n'est donc prouvée d'une manière suffisante que *pour l'usage pratique* de notre raison, et rien n'est théoriquement déterminé relativement à l'existence de cet être. En effet la raison, pour établir la possibilité de sa fin, qu'elle nous assigne d'ailleurs par sa propre législation, a besoin d'une idée qui écarte (d'une manière suffisante pour le Jugement réfléchissant) l'obstacle opposé à cette fin par le monde considéré suivant le concept de la nature, et cette idée reçoit par là même une réalité pratique; mais cette réalité ne peut être établie au point de vue théorique, pour la connaissance spéculative, de manière à servir à l'explication de la nature et à la détermination de la cause suprême. La téléologie physique a suffisamment prouvé pour le Jugement théorique réfléchissant une cause intelligente du monde par les fins de la nature; la téléologie morale l'établit pour le Jugement pratique réfléchissant par le concept d'un but final, qu'elle est obligée d'attribuer à la création au point de vue pratique. La réalité objective de l'idée de Dieu, considéré comme auteur moral du monde, ne peut être, il est vrai, prouvée *uniquement* par des fins physi-

ques; mais, comme la connaissance de ces fins est liée à celle de la fin morale, ces fins, en vertu de cette maxime de la raison pure qu'il faut poursuivre l'unité des principes autant que cela se peut, sont d'une grande importance pour confirmer la réalité pratique de cette idée à l'aide de celle que la raison, au point de vue théorique, fournit au Jugement.

Et ici, pour éviter un malentendu dans lequel il serait facile de tomber, il est absolument nécessaire de remarquer deux choses. D'abord, nous ne pouvons *concevoir* ces attributs de l'Être suprême que par analogie. En effet comment voudrions-nous sonder sa nature, quand l'expérience ne peut rien nous montrer de semblable? Ensuite, ces attributs nous le font seulement concevoir et non pas *connaître*, et nous ne pouvons les lui rapporter théoriquement, car cela regarderait le Jugement déterminant au point de vue spéculatif de la raison; ce serait à lui de nous montrer ce qu'est *en soi* la cause suprême du monde. Mais il ne s'agit ici que de savoir quel concept nous devons nous faire de cet être, d'après la nature de nos facultés de connaître, et s'il est nécessaire d'admettre son existence pour pouvoir attribuer une réalité pratique à un but que la raison pratique nous propose, antérieurement à toute supposition de ce genre, comme le but de tous nos efforts, c'est-à-dire

pour pouvoir concevoir comme possible un effet proposé à notre activité. Que ce concept soit transcendant pour la raison spéculative, que les attributs que nous rapportons à l'être qu'ils nous font concevoir, employés objectivement, cachent de l'anthropomorphisme, ils ne doivent pas non plus servir à déterminer la nature de cet être inaccessible pour nous, mais nous-mêmes et notre volonté. De même que nous désignons une cause d'après le concept que nous avons de l'effet (mais dans son rapport seulement avec cet effet), sans vouloir déterminer la nature intime de cette cause par les propriétés que découvre l'expérience, seule chose que nous puissions connaître dans cette cause; de même, par exemple, que nous attribuons à l'âme, entre autres propriétés, une *vis locomotiva,* parce que nous voyons naître réellement des mouvements corporels dont la cause réside dans ses représentations, mais sans prétendre lui attribuer le seul mode que nous connaissions dans les forces motrices (c'est-à-dire l'attraction, la pression, l'impulsion, et, par conséquent, le mouvement, qui supposent toujours un être étendu); — de même, nous devons admettre *quelque chose* qui contienne le principe de la possibilité et de la réalité pratique d'un but final, moralement nécessaire; mais, si nous concevons ce quelque chose, d'après la nature de l'effet qu'on en attend, comme un être sage, gouver-

nant le monde suivant des lois morales, et si, conformément à la constitution de nos facultés de connaître, nous devons le concevoir comme une cause des choses distincte de la nature, ce n'est que pour exprimer le *rapport* de cet être, qui surpasse toutes nos facultés de connaître, à l'objet de *notre* raison pratique. Nous ne prétendons point ici lui attribuer théoriquement la seule causalité de cette espèce qui nous soit connue, à savoir une intelligence et une volonté ; nous ne prétendons même pas distinguer objectivement la causalité que nous concevons en lui, relativement à ce qui est *pour nous* un but final, de celle qui est relative à la nature (et à sa finalité en général), comme si elles étaient réellement distinctes en lui-même; nous ne pouvons admettre cette distinction que comme subjectivement nécessaire, au point de vue de notre faculté de connaître, et comme valable pour le Jugement réfléchissant, et non pour le Jugement objectivement déterminant. Mais s'agit-il de la pratique, un principe *régulateur* (pour la prudence ou la sagesse), comme celui qui nous commande de prendre pour fin ce dont nous ne pouvons, d'après la nature de notre faculté de connaître, concevoir la possibilité que d'une certaine manière, un tel principe est en même temps *constitutif*, c'est-à-dire pratiquement déterminant, tandis que ce même principe, considéré comme servant à juger la possibilité objective

des choses, n'est en aucune façon théoriquement déterminant (il ne nous dit pas qu'il n'y ait pas pour l'objet d'autre possibilité que celle que conçoit notre faculté de penser), mais c'est un principe purement *régulateur* pour le Jugement réfléchissant.

REMARQUE.

Cette preuve morale n'est pas un argument de nouvelle date, quoique l'exposition en soit nouvelle, car elle est antérieure au premier développement de la raison humaine, et elle a suivi ses progrès. Dès que les hommes commencèrent à réfléchir sur le juste et l'injuste, dans un temps où ils restaient encore indifférents à la finalité de la nature, et s'en servaient sans y voir autr chose que le cours ordinaire de la nature, ils durent inévitablement être conduits à juger qu'il ne peut pas en définitive revenir au même pour un homme, de s'être conduit honnêtement ou malhonnêtement, avec équité ou avec violence, bien qu'il n'ait recueilli avant sa mort, au moins d'une manière visible, aucun bonheur pour ses vertus, aucun châtiment pour ses fautes. N'entendaient-ils pas comme une voix intérieure qui leur disait qu'il n'en pouvait pas être ainsi? Et, par conséquent, ne devaient-ils pas se représenter, quoique obscu-

rément, quelque chose vers quoi ils se sentaient obligés de tendre, et qui repoussait un tel dénoûment ; ou qu'ils ne pouvaient plus accorder avec leur destination intérieure, lorsqu'ils regardaient le cours de la nature comme le seul ordre des choses. Ils pouvaient sans doute se représenter diversement et grossièrement la manière dont pouvait être réparée une irrégularité de ce genre (qui doit bien plus révolter l'esprit humain que l'aveugle hasard dont on voudrait faire un principe pour juger la nature) ; mais ils ne pouvaient cependant concevoir, comme principe de la possibilité de l'union de la nature avec leur loi morale intérieure, qu'une cause suprême gouvernant le monde d'après des lois morales, puisqu'il y a contradiction à assigner à l'homme un but final comme devoir, et à ne pas reconnaître en dehors de lui de but final à une nature dans laquelle il doit atteindre ce but. Ils pouvaient encore enfanter bien des absurdités sur la nature intérieure de cette cause du monde ; mais le rapport moral de cette cause avec le monde demeura toujours ce qu'il doit être, facile à comprendre pour la raison la moins cultivée, en tant qu'elle se considère comme pratique, mais inaccessible à la raison spéculative. — De plus, selon toute vraisemblance, cet intérêt moral attira l'attention sur la beauté et la finalité de la nature, qui servit alors excellemment à con-

firmer cette idée, sans toutefois pouvoir la fonder, et bien moins encore se passer de ce secours, puisque l'investigation des fins de la nature ne reçoit que de son rapport avec le but final cet intérêt immédiat, qui se montre si hautement dans l'admiration que nous éprouvons pour elle, sans songer aux avantages que nous en pouvons retirer.

§. LXXXVIII.

De l'utilité de l'argument moral.

La condition imposée à la raison, relativement à toutes nos idées du supra-sensible, de se renfermer dans les limites de son exercice pratique, cette condition a, en ce qui concerne l'idée de Dieu, l'incontestable avantage d'empêcher la *théologie* de tomber dans la *théosophie* (c'est-à-dire dans des concepts transcendants où s'égare la raison), ou dans la *démonologie* (c'est-à-dire dans une représentation anthropomorphique de l'Être suprême), et la *religion* de tourner en *théurgie* (cette opinion mystique d'après laquelle nous aurions le sentiment d'autres êtres supra-sensibles et une influence sur ces êtres), ou en *idolâtrie* (cette opinion superstitieuse, d'après laquelle nous pour-

rions nous rendre agréables à l'Être suprême par d'autres moyens que par nos dispositions morales) (1).

En effet, si on accorde à la vanité ou à la présomption de ceux qui entreprennent de raisonner sur ce qui dépasse les limites du monde sensible le pouvoir de déterminer la moindre chose dans ce champ au point de vue théorique (et d'une manière qui étende la connaissance), si on leur permet de vanter leurs connaissances sur l'existence et la nature de Dieu, sur son entendement et sa volonté, sur les lois de ces deux attributs et les qualités qui en dérivent dans le monde, je voudrais bien savoir où l'on bornera les prétentions de la raison. Car, dès qu'on admet ces connaissances, on peut encore en attendre bien d'autres (pour peu qu'on y applique sa réflexion, comme on croit pouvoir le faire). Disons cependant qu'on ne peut mettre des bornes à ces prétentions qu'au nom d'un certain principe, et non pas par cette seule raison que jusqu'ici toutes les tentatives dans ce sens ont

(1) L'idolâtrie, dans le sens pratique, existe toujours; c'est cette religion qui conçoit l'Être suprême avec de tels attributs, que l'homme trouverait ailleurs que dans la moralité le moyen de rendre toutes ses actions agréables à Dieu. Car, si pur et si dégagé de toute image sensible que puisse être ce concept, au point de vue théorique, l'Être suprême n'en est pas moins alors, au point de vue pratique, représenté comme une idole, c'est-à-dire d'une manière anthropomorphique, quant à la nature de sa volonté.

été vaines, car cela ne prouve rien contre la possibilité d'un meilleur succès. Or il n'y a ici d'autre parti possible que d'admettre, ou bien que, relativement au supra-sensible, on ne peut absolument rien déterminer théoriquement (sinon d'une manière purement négative), ou bien que notre raison renferme une mine, inutile jusqu'ici, de je ne sais quelles vastes connaissances réservées pour nous et pour notre postérité. — Mais pour ce qui est de la religion, c'est-à-dire de la morale dans son rapport avec Dieu considéré comme législateur, si la connaissance théorique de Dieu devait précéder, il faudrait que la morale s'accommodât à la théologie; et non-seulement la législation extérieure et arbitraire d'un Être suprême prendrait alors la place de la législation intérieure et nécessaire de la raison, mais aussi tout ce que notre connaissance de la nature de cet être aurait de défectueux influerait sur les prescriptions de la morale et rendrait la religion contraire à la moralité.

Quant à l'espérance d'une vie future, si, à la place du but final que nous avons à poursuivre, conformément à la prescription de la loi morale, nous demandons à notre faculté théorique de connaître le principe du jugement que doit porter la raison sur notre destination (jugement qui ne doit être considéré comme nécessaire ou comme admissible qu'au point de vue pratique),

la psychologie ici, comme tout-à-l'heure la théologie, ne nous donne rien de plus qu'un concept négatif de notre être pensant. Ce qui veut dire seulement qu'aucun des actes de cet être ou des phénomènes du sens intime ne peut recevoir une explication matérialiste, mais que sur sa nature séparée, sur la durée ou l'anéantissement de sa personnalité après la mort, toute notre faculté de connaître ne peut obtenir par des principes spéculatifs aucun jugement déterminant et extensif. Il faut donc ici s'en remettre entièrement au jugement téléologique qui considère notre existence à un point de vue pratique nécessaire, et qui admet notre durée comme la condition exigée par le but que la raison nous impose d'une manière absolue. Mais en même temps nous voyons apparaître (au lieu de ce qui nous semblait d'abord un dommage) cet avantage, que, comme la théologie ne peut jamais dégénérer pour nous en théosophie, la *psychologie* rationnelle ne peut jamais devenir une *pneumatologie* à titre de science extensive, de même que, d'un autre côté, elle est sûre de ne pas tomber dans le *matérialisme*. La psychologie demeure ainsi une *anthropologie* du sens intime, c'est-à-dire une connaissance de notre moi pensant *en vie*, et, à titre de connaissance théorique, une connaissance purement empirique, car, relativement à la question de notre existence éternelle, la psychologie

rationnelle n'est point une science théorique, mais elle repose sur une conclusion unique de la téléologie morale; aussi n'est-elle nécessaire que relativement à cette téléologie, c'est-à-dire à notre destination pratique.

§. LXXXIX.

De l'espèce d'adhésion * que réclame une preuve morale de l'existence de Dieu.

D'abord toute preuve, qu'elle soit fondée sur une exhibition empirique immédiate de ce qui doit être prouvé (comme la preuve par l'observation de l'objet ou par l'expérience), ou bien qu'elle soit tirée *a priori* de certains principes par la raison, est soumise à la condition de ne pas *persuader* seulement, mais de *convaincre*, ou du moins de tendre à la conviction ; c'est-à-dire que le principe ou la conclusion ne doit pas seulement être un motif subjectif (esthétique) d'adhésion (une simple apparence), mais avoir une valeur objective ou être un principe logique de connaissance : sinon l'entendement serait surpris, mais non pas convaincu. C'est à cette espèce de preuve illusoire qu'appartient celle qu'on donne dans la théologie natu-

* *Fürwahrhalten.*

relle, sans doute par suite d'une bonne intention, mais en cachant à dessein sa faiblesse, lorsqu'on invoque la grande quantité d'arguments qui parlent en faveur d'une cause intentionnelle des choses de la nature, et qu'on met en pratique ce principe purement subjectif de la raison humaine, ou ce penchant qui la porte naturellement à n'admettre qu'un seul principe au lieu de plusieurs, quand cela peut se faire sans contradiction, et à compléter arbitrairement le concept d'une chose, en ajoutant aux quelques conditions qu'on trouve pour déterminer ce concept toutes celles qui lui manquent. Car, en vérité, quand nous rencontrons dans la nature tant de productions qui sont pour nous des signes d'une cause intelligente, pourquoi, au lieu de plusieurs causes de cette espèce, n'en concevrions-nous pas une seule, et pourquoi dans cette cause, au lieu d'une grande intelligence, d'une grande puissance, et ainsi de suite, ne concevrions-nous pas l'omniscience, l'omnipotence, etc. ; en un mot, pourquoi ne la concevrions-nous pas telle qu'elle possédât ces attributs de manière à suffire à toutes les choses possibles? Et, en outre, pourquoi n'attribuerions-nous pas à cet être unique et tout puissant non-seulement une intelligence pour les lois et les productions de la nature, mais une suprême raison moralement pratique, comme à une cause morale du monde? Ce concept ainsi complété ne

fournit-il pas un principe suffisant pour la connaissance de la nature aussi bien que pour la sagesse morale, et peut-on apporter une seule objection fondée en quelque manière contre la possibilité d'une pareille idée? Si en outre on met en mouvement les mobiles moraux de l'âme, et qu'on en relève l'intérêt vivant par la puissance de l'éloquence (dont ils sont bien dignes), il en résultera une persuasion de la valeur objective de la preuve, et même (dans la plupart des cas), une certaine illusion salutaire qui ne nous permettra point d'en examiner la valeur logique, et qui même nous fera repousser avec indignation toute tentative semblable comme fondée sur un doute impie. — Il n'y a rien à dire, si on ne songe qu'à l'utilité publique. Mais comme on ne peut ni ne doit oublier que cette preuve contient deux parties différentes, l'une qui se rapporte à la téléologie physique, l'autre à la téléologie morale, puisque la confusion de ces deux parties ne permet pas de reconnaître où réside la force particulière de la preuve, en quelle partie et comment on peut l'élaborer, afin d'en mettre la valeur à l'abri de l'examen le plus sévère (dût-on se voir obligé de reconnaître en partie la faiblesse de notre raison); c'est un devoir pour le philosophe (quand même il ne compterait pour rien celui de la sincérité) de découvrir l'illusion, si salutaire qu'elle puisse être, que peut produire une telle confusion,

et de distinguer ce qui a rapport à la persuasion de ce qui conduit à la conviction (deux modes d'adhésion qui ne diffèrent pas seulement en degré, mais en nature), afin de montrer dans toute sa vérité l'état de l'esprit dans cette preuve, et de pouvoir la soumettre franchement à l'examen le plus sévère.

Une preuve destinée à opérer la conviction peut être de deux espèces : ou bien elle sert à montrer ce que l'objet est *en soi*, ou bien ce qu'il est *pour nous* (pour les hommes en général), d'après les principes rationnels qui dirigent nécessairement le jugement que nous en portons (elle est κατ' ἀλήθειαν ou κατ' ἄνθρωπον, cette dernière expression s'appliquant dans son acception la plus étendue aux hommes en général). Dans le premier cas, elle est fondée sur des principes propres au Jugement déterminant, dans le second, sur des principes propres au Jugement réfléchissant. Dans ce second cas, quand elle repose sur des principes purement théoriques, elle ne peut jamais tendre à la conviction ; mais si elle a pour fondement un principe rationnel pratique (qui par conséquent ait une valeur universelle et nécessaire), elle peut bien alors prétendre à une conviction suffisante au point de vue pratique pur, c'est-à-dire à une conviction morale. Une preuve *tend à la conviction*, sans convaincre encore, quand elle est placée sur cette voie, c'est-à-dire lorsqu'elle ne contient

que des raisons objectives, qui, bien que ne suffisant pas pour donner la certitude, ne sont pas seulement des principes subjectifs du Jugement propres à opérer la persuasion.

Toutes les preuves théoriques rentrent, ou 1° dans la preuve par un *raisonnement* logiquement rigoureux; ou 2°, quand ce genre de preuve n'est pas possible, dans la *conclusion par analogie;* ou 3°, si cela même ne peut avoir lieu, dans l'*opinion vraisemblable;* ou 4° enfin, ce qui est le dernier degré, dans la supposition d'un principe purement possible d'explication, admis à titre d'*hypothèse.* — Or je dis que, depuis le premier jusqu'au dernier degré, toutes les preuves en général qui tendent à la conviction théorique ne peuvent produire aucune adhésion de ce genre, quand il s'agit de prouver la proposition de l'existence d'un être premier, considéré comme Dieu, dans le sens le plus large où puisse être entendu ce concept, c'est-à-dire comme une cause *morale* du monde, et, par conséquent, comme un être capable de donner au monde son but final.

1° Quant à la preuve *logiquement rigoureuse,* qui va du général au particulier, il a été suffisamment démontré dans la critique que, comme il n'y a pas d'intuition possible correspondant au concept d'un être qu'il faut chercher au delà de la nature, et qu'ainsi ce concept même, en tant qu'il doit être

déterminé théoriquement par des prédicats synthétiques, demeure toujours problématique pour nous, on n'en peut avoir absolument aucune connaissance (une connaissance qui étende le moins du monde la sphère de notre savoir théorique), et qu'on ne peut subsumer le concept particulier d'un être supra-sensible sous les principes généraux de la nature des choses pour conclure de ceux-ci à celui-là, puisque ces principes n'ont de valeur que relativement à la nature considérée comme objet des sens.

2. On peut bien de deux choses hétérogènes, dans le point même de leur hétérogénéité, *concevoir* l'une par *analogie* (1) avec l'autre; mais, on

(1) L'*analogie* (dans le sens qualitatif) est l'identité de rapport entre des principes et des conséquences (des causes et des effets), en tant qu'elle a lieu malgré la différence spécifique des choses ou des qualités en soi (c'est-à-dire considérées indépendamment de ce rapport) qui contiennent le principe de résultats semblables. Ainsi, en comparant les actes industrieux des animaux avec ceux de l'homme, nous concevons le principe des premiers, que nous ne connaissons pas, à l'aide du principe des seconds (à savoir la raison), que nous connaissons, c'est-à-dire comme quelque chose d'analogue à la raison; et nous voulons indiquer aussi par là que le principe de l'industrie des animaux, que nous désignons sous le nom d'instinct, tout spécifiquement différent qu'il est de la raison, a pourtant un rapport semblable avec son effet (si, par exemple, on compare les constructions du castor avec celles de l'homme). — Mais de ce que l'homme pour construire se sert de la *raison*, je ne puis conclure que le castor doit avoir aussi une faculté semblable, et appeler cela une conclusion par analogie. Seulement, si nous comparons les actes des animaux (dont nous ne pouvons percevoir immédiatement le

ne peut en s'appuyant sur ce point *conclure* de l'une à l'autre par analogie, c'est-à-dire transporter de l'une à l'autre ce signe de la différence spécifique. Ainsi je puis concevoir la société des membres d'une république fondée sur les règles du droit, en me servant par analogie de la loi de l'égalité de l'action et de la réaction dans l'attraction et la répulsion réciproques des corps, mais je ne puis transporter ces déterminations spécifiques (l'attraction et la répulsion matérielles) à cette société, et les at-

principe) avec ceux de l'homme (dont nous avons immédiatement conscience), de la ressemblance de ces effets nous pouvons conclure *par analogie*, avec une entière exactitude, que les animaux agissent aussi d'après des *représentations* (ne sont pas des machines, comme le veut Descartes), et que, malgré la différence spécifique qui les sépare de l'homme, ils appartiennent au même genre (comme êtres vivants). La légitimité de cette conclusion repose sur ce que, quand nous rapportons au même genre les animaux, relativement à cette espèce de détermination, et l'homme, comme homme, en tant que nous les comparons extérieurement d'après leurs actions, il y a pour nous *par ratio*. Je puis de même, en comparant les productions, que je trouve dans le monde et où je saisis de la finalité, avec les œuvres d'art produites par l'homme, concevoir la causalité de la cause suprême du monde par analogie avec une intelligence, mais je ne puis transporter par analogie à cette cause les attributs de l'homme, parce qu'ici le principe de la possibilité d'une telle conclusion manque précisément, à savoir la *paritas rationis* pour rapporter à un seul et même genre l'Être suprême et l'homme (relativement à leurs diverses causalités). La causalité des êtres du monde qui est toujours soumise à des conditions sensibles (la causalité par l'entendement est de cette espèce) ne peut être transportée à un être qui n'a aucun caractère commun avec les premiers, sinon celui d'être en général.

tribuer aux citoyens, pour constituer un système qui s'appelle État. — De même, nous pouvons bien concevoir la causalité de l'Être suprême, relativement aux choses du monde, considérées comme fins de la nature, par analogie avec l'intelligence qui sert de principe aux formes de certaines productions que nous nommons œuvres d'art (car il ne s'agit là que de l'usage théorique ou pratique que notre faculté de connaître peut faire de ce concept, d'après un certain principe, relativement aux choses de la nature); mais de ce que, parmi les êtres du monde, il faut attribuer de l'intelligence à la cause d'un effet que nous jugeons comme une œuvre d'art, nous ne pouvons nullement conclure par analogie que l'être qui est entièrement distinct de la nature possède dans son rapport avec elle cette même causalité que nous percevons dans l'homme; car nous touchons ici justement au point de la différence que nous concevons entre une cause soumise à des conditions sensibles, relativement à ses effets, et un être supra-sensible, d'après le concept même que nous avons de cet être; et nous ne pouvons, par conséquent, lui transporter cette qualité. — Précisément parce que nous ne pouvons concevoir la causalité divine que par analogie avec un entendement (faculté que nous ne connaissons que dans un être soumis à des conditions sensibles, dans l'homme), nous sommes avertis

que nous ne devons pas lui attribuer cet entendement au sens propre (1).

3. *L'opinion vraisemblable* ne trouve pas sa place dans les jugements *a priori*, qui, ou nous font connaître quelque chose comme tout à fait certain, ou ne nous font rien connaître du tout. Mais, quand les preuves données, qui nous servent de point de départ (comme ici les fins de la nature) sont empiriques, on ne peut avec leur secours rien concevoir au delà du monde sensible, et accorder à des jugements qui tenteraient quelque chose de pareil le moindre droit à la vraisemblance. En effet la vraisemblance est une partie d'une certitude possible dans une certaine série de raisons (raisons qui sont avec la suffisante dans le rapport des parties au tout), auxquelles on doit pouvoir ajouter de manière à compléter la preuve insuffisante. Mais si ces raisons doivent être homogènes, comme principes de la certitude d'un seul et même jugement, puisque sans cela elles ne formeraient pas ensemble un tout (tel que la certitude), il ne se peut pas qu'une partie de ces raisons soit renfermée dans les limites du monde sensible, une autre au delà de toute expérience possible. Par conséquent,

(1) On n'a rien à désirer ici dans la représentation des rapports de cet être avec le monde, relativement aux conséquences théoriques et pratiques qui dérivent de ce concept. Vouloir rechercher ce qu'il est en soi est une curiosité aussi téméraire que vaine.

comme des preuves purement empiriques ne conduisent à rien de supra-sensible, et que rien ne peut remplir ce qui manque sous ce rapport à la série de cet ordre de preuves, on a beau essayer d'arriver par ce moyen au supra-sensible et à une connaissance du supra-sensible, on ne s'en approche pas le moins du monde, et, par conséquent, il ne peut y avoir de vraisemblance dans un jugement sur le supra-sensible, fondé sur des arguments tirés de l'expérience.

4. Pour qu'une chose puisse servir comme *hypothèse* à l'explication d'un phénomène donné, il faut du moins que la possibilité en soit tout à fait certaine. Tout ce que je puis faire dans une hypothèse, c'est de renoncer à la connaissance de la réalité (laquelle est encore affirmée dans une opinion présentée comme vraisemblable); je ne puis aller plus loin. La possibilité de ce que je prends pour principe d'explication doit être du moins soustraite au doute, car autrement il n'y aurait pas de terme aux vaines fantaisies de l'esprit. Or ce serait une supposition toute dénuée de fondement que d'admettre la possibilité d'un être supra-sensible déterminé d'après certains concepts, car aucune des conditions nécessaires à une connaissance, en ce qui concerne l'intuition, n'est donnée, et il ne reste plus d'autre critérium de cette possibilité que le principe de contradiction (lequel ne peut prouver que

la possibilité de la pensée, et non celle de l'objet pensé même).

De tout cela il résulte que, relativement à l'existence de l'être premier conçu comme Dieu, ou de l'âme, conçue comme esprit immortel, il n'y a pas pour la raison humaine, au point de vue théorique, de preuve qui mérite d'obtenir notre adhésion même au plus faible degré; et cela par cette raison toute simple, que nous manquons de tout fondement pour déterminer les idées du supra-sensible, puisqu'il nous faudrait l'emprunter aux choses du monde sensible, ce qui ne convient nullement à un pareil objet, et qu'ainsi, en l'absence de toute détermination de cet objet, il ne nous reste rien que le concept d'un quelque chose qui n'est pas sensible, qui contient le dernier principe du monde sensible, mais qui ne nous donne aucune connaissance (qui étende notre concept) de sa nature intérieure.

§. XC.

De l'espèce d'adhésion produite par une foi pratique.

Quand on ne considère que la manière dont une chose peut être *pour nous* (d'après la constitution subjective de nos facultés de représentation) objet

de connaissance (*res cogniscibilis*), on rapproche alors les concepts, non pas des objets, mais de nos facultés de connaître et de l'usage qu'elles peuvent faire de la représentation donnée (au point de vue théorique ou pratique) ; et la question de savoir si quelque chose est ou non un objet de connaissance n'est pas une question qui concerne la possibilité des choses mêmes, mais notre connaissance de ces choses.

Il y a trois espèces d'objets *de connaissance*[1] : les *choses d'opinion*[2] (*opinabile*), *les choses de fait*[3] (*scibile*) et les *choses de foi*[4] (*mere credibile*).

I. Les objets des pures idées de la raison ne sont pas des objets de *connaissance*, car il n'y a pas d'expérience qui puisse en fournir l'exhibition pour la connaissance théorique, et, par conséquent, relativement à ces objets, il n'y a pas *d'opinion* possible. Aussi bien parler d'opinion *a priori*, est-ce dire une absurdité et ouvrir la porte aux pures fictions. Ou bien notre proposition *a priori* est certaine, ou bien elle ne contient rien qui réclame notre adhésion. Les *choses d'opinion* sont donc toujours des objets d'une connaissance empirique au moins possible en soi (des objets du monde sen-

[1] *Erkennbare Dinge.*
[2] *Sachen der Meinung.*
[3] *Thatsachen.*
[4] *Glaubenssacken.*

sible), mais impossible *pour nous*, avec le degré de pénétration de nos facultés expérimentales. Ainsi l'éther des nouveaux physiciens, fluide élastique qui pénètre toutes les autres matières (qui y est intimement mêlé) n'est qu'une chose d'opinion, mais telle que, si la pénétration des sens extérieurs était portée au plus haut degré, il pourrait être perçu, quoique aucune observation ou aucune expérience ne puisse le saisir. Admettre des habitants raisonnables dans les autres planètes est une chose d'opinion; car, si nous pouvions nous en rapprocher, ce qui est possible en soi, nous déciderions par l'expérience s'il y en a ou non; mais nous ne nous en rapprocherons jamais assez pour cela, et la chose reste à l'état d'opinion. — Mais avoir l'opinion [1] qu'il y a dans l'univers matériel des esprits purs, pensant sans corps, c'est ce qui s'appelle une fiction [2]. Ce n'est pas là une chose d'opinion, mais une pure idée, celle qui subsiste lorsqu'on abstrait d'un être pensant tout ce qu'il a de matériel et qu'on lui laisse la pensée. Nous ne pouvons pas décider si la pensée subsiste alors (car nous ne la connaissons que dans l'homme, c'est-à-dire unie avec un corps). Une telle chose est un *ens rationis ratiocinantis* [3] et non un *ens rationis*

[1] *meinen.*
[2] *dichten.*
[3] *ein vernünfteltes Wesen.*

ratiocinatæ[1]. Quant au concept de cette dernière espèce d'être, il est possible d'en établir suffisamment, du moins pour l'usage pratique de la raison, la réalité objective, puisque cet usage, qui a ses principes *a priori* particuliers et apodictiquement certains, postule ce concept.

2. Les objets des concepts dont la réalité objective peut être prouvée (soit par la raison pure, soit par l'expérience, et, dans le premier cas, au moyen de données théoriques ou pratiques, mais, dans tous les cas, au moyen d'une intuition correspondante) sont des *choses de fait* (*res facti*) (1). Telles sont les propriétés mathématiques des grandeurs (dans la géométrie), puisqu'elles sont capables d'une *exhibition a priori* pour l'usage théorique de la raison. Telles sont aussi les choses ou les qualités des choses qui peuvent être prouvées par l'expérience (notre propre expérience ou celle d'autrui, au moyen du témoignage). — Mais ce qu'il y a de re-

[1] *ein Vernunftwesen.*— Je me suis borné ici aux expressions latines fournies par Kant, faute de pouvoir bien traduire en français ces expressions ou les mots allemands qui y correspondent. J. B.

(1) Je donne ici avec raison, à ce qu'il me semble, au concept d'une chose de fait une signification plus étendue que celle que ce mot a ordinairement. Car il n'est pas nécessaire, et il n'est même pas possible de borner cette expression à l'expérience réelle, lorsqu'il s'agit du rapport des choses à notre faculté de connaître, puisqu'une expérience purement possible est déjà suffisante pour qu'on puisse parler des choses comme d'objets d'un mode de connaissance déterminé.

marquable, c'est que, parmi les choses de fait, se trouve aussi une idée de la raison (à laquelle aucune exhibition ne peut correspondre dans l'intuition, et dont par conséquent la possibilité ne peut être prouvée par aucune preuve théorique); c'est l'idée de la *liberté*, dont la réalité, comme réalité d'une espèce particulière de causalité (dont le concept serait transcendant au point de vue théorique), a sa preuve dans les lois pratiques de la raison pure, et, conformément à ces lois, dans des actions réelles, par conséquent dans l'expérience. — C'est de toutes les idées de la raison la seule dont l'objet soit une chose de fait et doive être rangé parmi les *scibilia*.

3. Les objets qui, relativement à l'usage obligatoire de la raison pure pratique, doivent être conçus *a priori* (soit comme conséquences, soit comme principes), mais qui sont transcendants pour l'usage théorique de cette faculté, sont simplement des *choses de foi*. Tel est le *souverain bien* à réaliser dans le monde par la liberté. La réalité objective du concept du souverain bien ne peut être démontrée dans aucune expérience possible pour nous, et, par conséquent, d'une manière suffisante pour l'usage théorique de la raison, mais la raison pure pratique nous ordonne de poursuivre ce but, et, par conséquent, il faut en admettre la possibilité. Cet effet ordonné, *ainsi que les seules conditions de*

sa possibilité que nous puissions concevoir, à savoir l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, sont des *choses de foi* (*res fidei*), et, de toutes les choses, les seules qui puissent être ainsi désignées (1). En effet, quoique les choses que nous ne pouvons apprendre que de l'expérience d'autrui, au moyen du *témoignage*, soient crues, ce ne sont cependant pas des choses de foi, parce que ces choses ont été pour *l'un* au moins des témoins des objets d'expérience propre, et des choses de fait, ou que du moins elles sont supposées telles. En outre il doit être possible d'arriver par cette voie (de la croyance historique) à la science; et les objets de l'histoire et de la géographie, comme en général tout ce qu'il est au moins possible de savoir, dans les conditions de nos facultés de connaître, ne rentrent pas dans les choses de foi, mais dans les choses de fait. Il n'y a que les objets de la raison pure qui puissent être des choses de foi, mais non pas en tant qu'objets de la raison pure spéculative, car il est impossible dans ce cas de les ranger avec certitude parmi les choses, c'est-à-dire parmi les objets de cette connaissance

(1) Mais les choses de foi ne sont pas pour cela des *articles de foi*, si on entend par là des choses de foi dont l'*aveu* (intérieur ou extérieur) soit ordonné; la théologie naturelle ne contient rien de semblable. Car comme ces choses, en tant que choses de foi, ne peuvent être (ainsi que les choses de fait) fondées sur des preuves théoriques; l'adhésion de l'esprit est libre et n'est compatible qu'à cette condition avec la moralité du sujet.

possible pour nous. Ce sont des idées, c'est-à-dire des concepts dont on ne peut assurer théoriquement la réalité objective. Au contraire, le but final suprême que nous devons poursuivre et qui seul peut nous rendre dignes d'être nous-mêmes le but final de la création, est une idée qui a pour nous de la réalité objective au point de vue pratique, et c'est une chose; mais, comme nous ne pouvons attribuer cette réalité à ce concept au point de vue théorique, ce n'est qu'une chose de foi pour la raison pure. Il en est de même de Dieu et de l'immortalité, ou des conditions qui nous permettent, d'après la nature de notre(humaine) raison, de concevoir la possibilité de cet effet de l'usage légitime de notre liberté. Mais l'adhésion dans les choses de foi est une adhésion au point de vue pratique pur, c'est-à-dire une foi morale, qui ne prouve rien pour la connaissance de la raison pure spéculative, mais qui ne s'adresse qu'à celle de la raison pure pratique, relativement à l'accomplissement de ses devoirs, et qui n'étend pas la spéculation ou les règles pratiques de la prudence, fondées sur le principe de l'amour de soi. Si le principe suprême de toutes les lois morales est un postulat, la possibilité de leur objet suprême et par conséquent aussi les conditions qui seules nous permettent de concevoir cette possibilité se trouvent postulées par là-même. Or la connaissance de cette possibilité ne nous donne, en tant que

connaissance théorique, ni savoir ni opinion relativement à l'existence et à la nature de ces conditions; ce n'est qu'une supposition * admise à un point de vue pratique et nécessaire de notre raison, considérée dans son usage moral.

Quand même nous pourrions fonder, avec quelque vraisemblance, sur les fins de la nature, que nous fournit si abondamment la téléologie physique, un concept *déterminé* d'une cause intelligente du monde, l'existence de cet être ne serait pas encore une chose de foi. Car, comme nous ne l'admettrions pas en faveur de l'accomplissement de notre devoir, mais seulement pour expliquer la nature, ce serait simplement l'opinion ou l'hypothèse la plus conforme à notre raison. Mais cette téléologie ne nous conduit nullement à un concept déterminé de Dieu; au contraire, on ne peut trouver ce concept que dans celui d'une cause morale du monde, car celui-ci seul nous fournit le but final, auquel nous ne pouvons nous rattacher nous-mêmes qu'en nous conduisant conformément à ce que nous prescrit la loi morale comme but final, par conséquent aux devoirs qu'elle nous impose. Ainsi ce n'est que de son rapport avec l'objet de nos devoirs que le concept de Dieu, conçu comme la condition de la possibilité d'atteindre le but

* *Annahme.*

final de ces devoirs, tire l'avantage d'obtenir notre adhésion, comme chose de foi; mais ce même concept ne peut donner à son objet la valeur d'une chose de fait, car, si la nécessité du devoir est bien claire pour la raison pratique, cependant l'existence du but final de ce devoir, en tant qu'elle n'est pas tout à fait en notre pouvoir, ne peut être admise que relativement à l'usage pratique de la raison, et, par conséquent, n'est pas pratiquement nécessaire comme le devoir lui-même (1).

La *foi* (comme *habitus*, non comme *actus*) est un

(1) Le but final, que la loi morale nous donne à poursuivre, n'est pas le principe du devoir; car ce principe réside dans la loi morale même, laquelle, en tant que principe pratique formel, nous dirige catégoriquement, indépendamment des objets de la faculté de désirer (de la matière de la volonté) et, par conséquent, de toute fin. Cette qualité formelle de mes actions (en tant qu'elles sont soumises à un principe universel), et qui, seule, leur donne une valeur morale intérieure, est tout à fait en mon pouvoir; et je puis faire aisément abstraction de la possibilité ou de l'impossibilité d'atteindre les fins que je suis obligé de poursuivre conformément à cette loi (et qui ne donnent à mes actions qu'une valeur extérieure), comme de quelque chose qui ne dépend pas entièrement de moi, afin de voir ce qui est de mon fait. Mais la loi même du devoir nous ordonne de poursuivre le but final de tous les êtres raisonnables (le bonheur en tant qu'il peut s'accorder avec le devoir). Or la raison spéculative n'en aperçoit pas la possibilité (ni du côté de notre propre puissance physique, ni du côté de la coopération de la nature); au contraire, elle ne peut espérer, autant que nous pouvons juger par notre raison, que des causes de ce genre attachent une semblable conséquence à notre bonne conduite par le seul effet de la nature (en nous et hors de nous), sans Dieu et sans l'immortalité. Un pareil espoir pourrait venir d'une bonne intention, mais elle doit le regarder

état moral de la raison dans l'adhésion qu'elle accorde aux choses inaccessibles à la connaissance théorique. C'est donc ce principe constant de l'esprit, de tenir pour vrai ce qu'il est nécessaire de supposer comme condition de la possibilité du but final suprême que la morale (1) nous oblige à poursuivre, bien qu'on ne puisse apercevoir ni la possibilité ni l'impossibilité de ce but final. La foi

comme vain et sans fondement; et, si elle pouvait nier avec une entière certitude Dieu et l'immortalité, elle ne regarderait plus la loi morale même que comme une pure illusion de notre raison au point de vue pratique. Mais, comme la raison spéculative est parfaitement convaincue que cela n'est pas possible, et que ces idées, dont l'objet réside au delà de la nature, peuvent être conçues sans contradiction, sa propre loi pratique et le problème qui en découle la conduisent à reconnaître, à ce point de vue moral, la réalité de ces idées, afin de ne pas tomber en contradiction avec elle-même.

(1) C'est une confiance en la promesse de la loi morale. Non que cette confiance vienne de cette loi même, mais je l'y ajoute par un motif moralement suffisant. En effet la raison ne peut nous prescrire un but final par aucune loi, sans nous promettre, en même temps, quoique d'une manière incertaine, la possibilité de l'atteindre, et sans autoriser par là notre croyance dans les seules conditions qui nous permettent de concevoir cette possibilité. C'est ce qu'exprime déjà le mot *fides*; mais l'introduction de cette expression et de cette idée particulière dans la philosophie morale peut paraître suspecte, parce qu'elles viennent du christianisme, et on pourrait ne voir dans l'emploi de ce mot qu'une flatteuse imitation de sa langue. Mais ce n'est pas le seul cas où cette religion, si admirable et si simple, a enrichi la philosophie de concepts moraux plus déterminés et plus purs que ceux que celle-ci avait pu fournir jusque-là, mais qui, une fois mis dans le monde, sont *librement* approuvés par la raison, et acceptés comme des concepts qu'elle aurait pu et dû trouver et introduire elle-même.

(dans le sens simple du mot) est la confiance que nous avons d'atteindre un but, qu'il est obligatoire de poursuivre, mais dont nous ne pouvons *apercevoir* la possibilité (ainsi que celle des seules conditions que nous puissions concevoir). Ainsi la foi, qui se rapporte à des objets particuliers qui ne sont pas des objets de science ou d'opinion possible (dans ce dernier cas, surtout en matière d'histoire, il faudrait l'appeler crédulité et non foi) est tout à fait morale. C'est une libre adhésion, non point à des choses dont on puisse trouver des preuves dogmatiques pour le Jugement théorique déterminant, ni à des choses auxquelles nous nous regardions comme obligés, mais à des choses que nous admettons en faveur d'un but que nous nous proposons d'après les lois de la liberté; et nous ne les admettons pas comme des choses d'opinion, sans principe suffisant, mais comme ayant leur fondement dans la raison (mais seulement par rapport à son usage pratique) *d'une manière suffisante pour le but de cette faculté.* Car sans cela nos idées morales, ne pouvant satisfaire les exigences de la raison spéculative qui veut une preuve (de la possibilité de l'objet de la moralité) n'ont plus rien de fixe, mais vacillent entre les ordres pratiques et le doute théorique. Être *incrédule* * signifie s'attacher à la maxime

* *ungläubisch.*

qu'il ne faut pas croire en général au témoignage; mais celui-là *manque de foi*[1], qui, parce qu'il ne trouve pas de fondement *théorique* à la réalité de ces idées rationnelles, leur refuse toute valeur. Il juge ainsi dogmatiquement. Mais un *manque de foi*[2] dogmatique ne peut se trouver dans un esprit en qui dominent les maximes morales (car la raison ne peut ordonner de tendre à un but regardé comme chimérique); on n'y peut supposer qu'une *foi douteuse*[3], qui ne voit dans l'absence d'une conviction fondée sur des preuves de la raison spéculative qu'un obstacle, auquel une vue critique des bornes de cette faculté peut enlever toute influence sur la conduite, en accordant par compensation la prédominence à une adhésion pratique.

* *
*

Quand, pour mettre fin à certaines tentatives inutiles, on veut introduire dans la philosophie un autre principe et lui donner de l'influence, on trouve un grand contentement à voir comment et pourquoi ces tentatives devaient échouer.

Dieu, la liberté et *l'immortalité de l'âme* sont des problèmes à la solution desquels tendent, comme

[1] *ungläubig*.
[2] *Unglaube*.
[3] *Zweifelglaube*.

à leur dernière et unique fin, toutes les entreprises de la métaphysique. Or on croyait que le dogme de la liberté n'est nécessaire que comme condition négative pour la philosophie pratique, mais que ceux, au contraire, de l'existence de Dieu et de la nature de l'âme, appartenant à la philosophie théorique, doivent être démontrés pour eux-mêmes et séparément, pour être liés ensuite à ce qu'exige la loi morale (laquelle n'est possible que sous la condition de la liberté) et constituer ainsi une religion. Mais il est aisé de comprendre que ces tentatives devaient échouer. En effet de simples concepts ontologiques de choses en général, ou de l'existence d'un être nécessaire on ne peut tirer un concept d'un être premier déterminé par des prédicats qui puissent être donnés dans l'expérience et servir ainsi à la connaissance; et celui qui s'appuierait sur l'expérience de la finalité physique de la nature ne pourrait fournir une preuve suffisante pour la morale, par conséquent pour la connaissance de Dieu. De même la connaissance que nous obtenons de l'âme par l'expérience (à laquelle nous sommes bornés dans cette vie) ne peut nous donner un concept d'une nature spirituelle, immortelle, et, par conséquent, un concept qui suffise à la morale. La *théologie* et la *pneumatologie*, comme problèmes de la raison spéculative, ne peuvent résulter de données et de prédicats empiriques,

puisque leur concept est transcendant pour toute notre faculté de connaître. — Les deux concepts de Dieu et de l'âme (relativement à son immortalité) ne peuvent être déterminés que par des prédicats, qui, bien qu'ils ne soient possibles que par un principe supra-sensible, doivent cependant prouver leur réalité dans l'expérience; car c'est ainsi seulement qu'est possible la connaissance d'un être tout supra-sensible. — Or le seul concept de cette espèce qu'on puisse trouver dans la raison humaine est celui de la liberté de l'homme soumis à des lois morales, ainsi qu'au but final que la raison lui prescrit par ces lois; et ces lois et ce but final servent à attribuer, les premières à Dieu, le second à l'homme, des attributs qui contiennent la condition nécessaire de la possibilité de ces deux choses, en sorte que de cette idée on peut conclure l'existence et la nature de ces êtres d'ailleurs tout cachés pour nous.

Ainsi la cause de l'inutilité des essais tentés par la voie théorique pour démontrer Dieu et l'immortalité vient de ce qu'aucune connaissance du supra-sensible n'est possible par cette voie (des concepts de la nature). Si au contraire nous sommes plus heureux dans la voie morale (celle du concept de la liberté), c'est qu'ici le supra-sensible, qui sert de principe (la liberté), ne fournit pas seulement, au moyen de la loi déterminée de la

causalité qui en dérive, l'occasion de la connaissance d'un autre supra-sensible (le but final moral et les conditions de sa possibilité), mais qu'il prouve aussi comme chose de fait sa réalité dans des actions, quoiqu'il ne puisse fournir qu'une preuve valable seulement au point de vue pratique (le seul dont la religion ait besoin).

Il y a ici quelque chose de très-remarquable. Parmi les trois idées de la raison pure, *Dieu*, la *liberté* et l'*immortalité*, celle de la liberté est le seul concept du supra-sensible qui prouve sa réalité objective dans la nature (au moyen de la causalité qui est conçue en lui) par l'effet qu'il peut avoir dans cette nature, et c'est précisément par là que devient possible la liaison des deux autres avec la nature, et de toutes trois ensemble avec une religion. Nous avons ainsi en nous-mêmes un principe capable de déterminer l'idée du supra-sensible en nous, et par là aussi celle du supra-sensible hors de nous, de manière à nous en donner une connaissance, quoique cette connaissance ne soit possible qu'au point de vue pratique, et que ce principe même puisse être mis en doute par la philosophie purement spéculative (qui pourrait aussi donner de la liberté un concept purement négatif). Par conséquent, le concept de la liberté (comme concept fondamental de toutes les lois pratiques inconditionnelles) peut étendre la raison au delà des limites

dans lesquelles le concept (théorique) de la nature la tiendrait toujours enfermée sans espoir.

* *
*

REMARQUE GÉNÉRALE SUR LA TÉLÉOLOGIE.

Si on demande quel rang il faut donner, parmi les autres preuves de la philosophie, à l'argument moral, qui ne prouve l'existence de Dieu que comme une chose de foi pour la raison pure pratique, on reconnaîtra aisément la portée de ces preuves, et l'on verra qu'il n'y a point ici à choisir, mais que la philosophie, en présence d'une critique impartiale, doit abandonner d'elle-même toutes ses prétentions théoriques.

Toute adhésion de l'esprit, si elle ne manque pas entièrement de fondement, doit être fondée d'abord sur une chose de fait, et il ne peut y avoir d'autre différence dans la preuve, sinon que l'adhésion à la conséquence, qui dérive de la chose de fait, peut être fondée sur cette chose à titre de *savoir* * pour la connaissance théorique, ou seulement à titre de *foi* pour la raison pratique. Toutes les choses de fait se rattachent ou bien au *concept de la nature,* lequel prouve sa réalité dans les ob-

* *Wissen.*

jets sensibles, donnés (ou pouvant être donnés) avant tous les concepts de la nature; ou bien au *concept de la liberté,* qui prouve suffisamment sa réalité par la causalité de la raison relativement à certains effets, que cette faculté rend possibles dans le monde sensible et qu'elle postule d'une manière irréfragable dans la loi morale. Or, ou bien le concept de la nature (qui n'appartient qu'à la connaissance théorique) est métaphysique et tout à fait *a priori;* ou bien il est physique, c'est-à-dire *a posteriori* et ne peut absolument être conçu qu'au moyen d'une expérience déterminée. Le concept métaphysique de la nature (qui ne suppose aucune expérience déterminée) est donc ontologique.

L'argument *ontologique* de l'existence de Dieu par le concept d'un être premier est double : il conclut ou bien de prédicats ontologiques, qui seuls nous permettent de concevoir cet être comme complétement déterminé, à l'existence absolument nécessaire, ou bien de la nécessité absolue de l'existence de quelque chose, quoi que ce soit, aux prédicats de l'être premier. En effet au concept d'un être premier appartient, pour que cet être ne soit pas lui-même dérivé, l'absolue nécessité de son existence, et (pour qu'on puisse la concevoir) la détermination absolue de cet être par son concept. Deux conditions qu'on ne croyait trouver que dans le concept de l'idée ontologique d'un *être souverai-*

nement réel * : et ainsi se formèrent deux preuves métaphysiques.

La preuve qui s'appuie sur un concept purement métaphysique de la nature (et qu'on appelle particulièrement la preuve ontologique) conclut du concept de l'être souverainement réel à son existence absolument nécessaire; car (dit-on), s'il n'existait pas, une réalité lui manquerait, à savoir l'existence. — L'autre preuve (qu'on nomme aussi la preuve métaphysico-cosmologique) conclut de la nécessité de l'existence de quelque chose (comme ce qui doit être nécessairement accordé, lorsqu'une existence m'est donnée dans la conscience de moi-même) à la détermination absolue de cet être comme être souverainement réel; car tout ce qui existe doit être entièrement déterminé, mais ce qui est absolument nécessaire (c'est-à-dire ce que nous devons reconnaître comme tel, par conséquent *a priori*) doit être entièrement déterminé *par son concept*, condition que peut seul remplir le concept d'un être souverainement réel. Il n'est pas nécessaire ici de découvrir ce qu'il y a de sophistique dans ces conclusions; nous l'avons déjà fait ailleurs; nous remarquerons seulement que, si l'on peut défendre ces sortes de preuves à force de subtilité dialectique, on ne peut jamais les faire passer

* *allerrealsten.*

de l'école dans le monde et leur donner la moindre influence sur le sens commun.

La preuve, fondée sur un concept de la nature qui ne peut être qu'empirique, mais qui pourtant doit conduire au delà des bornes de la nature, ou de l'ensemble des objets des sens, ne peut être que celle des *fins* de la nature. Le concept de ces fins ne peut être donné *a priori*, mais seulement par l'expérience, et pourtant il promet un concept de la cause première de la nature, qui, parmi tous ceux que nous pouvons concevoir, convienne seul au supra-sensible, à savoir le concept d'une profonde intelligence comme cause du monde; et il tient en effet sa promesse, en suivant les principes du Jugement réfléchissant, c'est-à-dire en vertu de la constitution de notre (humaine) faculté de connaître. —Mais cet argument est-il en état de tirer des mêmes données ce concept d'une intelligence *suprême*, c'est-à-dire indépendante, qui est celui de Dieu, c'est-à-dire de l'auteur d'un monde soumis à des lois morales, et, par conséquent, un concept suffisamment déterminé pour l'idée d'un but final de l'existence du monde; c'est là une question d'où tout dépend, soit que nous désirions avoir de l'être premier un concept qui suffise théoriquement à l'usage de toute la connaissance de la nature, soit que nous en cherchions un concept pratique pour la religion.

L'argument qui se tire de la téléologie physique est digne de respect. Il convainc le sens commun comme le plus subtil penseur, et *Reimar* s'est acquis un honneur immortel par cet ouvrage, qui n'a pas encore été surpassé, où il développe abondamment cette preuve avec la solidité et la clarté qui lui sont propres.—Mais d'où cet argument tire-t-il une si puissante influence sur l'esprit, et il s'agit ici d'une adhésion calme, libre, et qui ne fonde ses jugements que sur la froide raison (car on pourrait rapporter à la persuasion l'émotion et l'élévation que donnent à l'esprit les merveilles de la nature)? Ce n'est pas des fins physiques, qui toutes indiquent dans la cause du monde une intelligence impénétrable; elles y sont insuffisantes, car elles ne répondent point aux impérieuses questions de la raison. En effet (demande la raison), pourquoi ces choses de la nature si artistement faites; pourquoi l'homme lui-même, auquel nous devons nous arrêter comme à la dernière fin de la nature que nous puissions concevoir; pourquoi la nature tout entière, et quel est le but final d'un art si grand et si varié? Répondra-t-on que tout cela existe pour notre jouissance, ou pour être contemplé et admiré par nous (l'admiration, quand on s'y arrête, n'est pas autre chose qu'une jouissance d'une espèce particulière), et que c'est là le but final pour lequel le monde et l'homme lui-même ont été

créés, la raison ne saurait se contenter de cette réponse; car pour elle la valeur personnelle, que l'homme peut seul se donner à lui-même, est une condition sans laquelle son existence ne peut être but final. Sans cette valeur (qui seule peut fournir un concept déterminé), les fins de la nature ne pourraient répondre à nos questions, principalement parce qu'elles ne peuvent nous donner un *concept déterminé* d'un Être suprême qui suffise à tout (et qui, par conséquent, soit unique et mérite par là le nom de *suprême*), et des lois d'après lesquelles son intelligence est la cause du monde.

Si donc la preuve physico-téléologique convainc l'esprit comme si elle était réellement théologique, ce n'est pas que les idées des fins de la nature puissent servir comme autant de preuves empiriques pour prouver une *suprême* intelligence; mais c'est que la preuve morale, cachée dans l'homme et exerçant sur lui une influence secrète, se mêle inaperçue à la conclusion par laquelle il attribue un but final, et partant la sagesse, à l'être qui se manifeste par un art si impénétrable dans les fins de la nature (bien que la perception de la nature ne l'y autorise pas), et remplit ainsi arbitrairement les lacunes de cette preuve. Il n'y a donc, en réalité, que la preuve morale qui produise la conviction, et encore ne la produit-elle que sous le rapport moral, auquel chaque homme adhère in-

térieurement. Quant à l'argument physico-téléologique, il n'a d'autre mérite que celui de *diriger* l'esprit dans la contemplation du monde du côté des fins, et, par là, vers une cause *intelligente* du monde ; mais le rapport moral de cette cause à des fins, et l'idée d'un législateur et d'un auteur moral du monde, comme concept théologique, semblent sortir naturellement de cette preuve, bien que ce soit une pure addition.

On peut aussi s'en tenir là dans une exposition ordinaire. En effet le sens commun a souvent beaucoup de peine à distinguer et à séparer les divers principes qu'il confond, mais dont un seul lui fournit légitimement sa conclusion, car cette séparation demande beaucoup de réflexion. Mais la preuve morale de l'existence de Dieu ne se borne pas à *compléter* la preuve physico-téléologique pour la rendre parfaite ; elle est elle-même une preuve particulière qui *restitue* la conviction que l'autre ne donne pas. Celle-ci ne peut avoir, en effet, d'autre rôle que d'élever la raison, dans son jugement sur le principe de la nature, et sur l'ordonnance contingente, mais admirable, que l'expérience seule peut nous montrer, vers une cause dont la causalité ait son principe dans des fins (cause que nous devons concevoir comme intelligente d'après la nature de notre faculté de connaître), et, en appelant son attention sur cette cause, de la rendre par là

même plus capable de la preuve morale. Car ce qu'exige ce dernier concept est si essentiellement différent de tout ce que peuvent contenir et apprendre les concepts de la nature, qu'il est besoin d'une preuve particulière, et tout à fait indépendante de l'autre, pour donner à la théologie un concept suffisamment établi de l'Être suprême et conclure son existence. — La preuve morale (qui, il est vrai, ne prouve l'existence de Dieu que sous le rapport pratique, mais nécessaire de la raison) conserverait encore toute sa force, alors même qu'on ne trouverait point dans le monde, ou qu'on ne trouverait que d'une manière équivoque la matière d'une téléologie physique. On peut concevoir des êtres raisonnables entourés d'une nature qui n'offrirait aucune trace évidente d'organisation, et qui ne présenterait partout que les effets d'un pur mécanisme de la matière : ces effets, et certaines formes ou certaines relations dans lesquelles ils pourraient rencontrer une finalité purement accidentelle ne les conduiraient pas à une cause intelligente et ils ne trouveraient pas l'occasion de fonder une téléologie physique, mais la raison, qui ne pourrait recevoir ici aucune direction des concepts de la nature, trouverait encore dans le concept de la liberté et dans les idées morales qui s'y fondent un motif pratiquement suffisant de postuler, mais seulement par rapport à l'ordre irré-

cusable de la raison pratique, le concept de l'être suprême conformément à ce concept et à ces idées, c'est-à-dire comme un véritable concept de *Dieu,* et de postuler aussi la nature (même notre propre existence) comme un but final fondé sur les lois morales. — Mais, comme le monde réel offre aux êtres raisonnables qu'il renferme une riche matière pour la téléologie physique (ce qui ne serait pas d'ailleurs nécessaire), l'argument moral trouve ici la confirmation qu'il peut désirer, en ce sens que la nature peut présenter quelque chose d'analogue aux idées (morales) de la raison. Le concept d'une cause suprême intelligente (concept qui est bien loin de suffire à la théologie) reçoit en effet par là une réalité suffisante pour le Jugement réfléchissant; mais il n'est pas nécessaire pour fonder la preuve morale, et cette preuve ne sert point à compléter et à élever au rang d'une preuve le concept, qui, par lui-même, ne contient rien touchant la moralité, en le développant d'après le même principe. Deux principes aussi hétérogènes que la nature et la liberté ne peuvent donner que deux preuves différentes, et toute tentative pour tirer celle-ci de celle-là est déclarée insuffisante, relativement à ce qu'il faut prouver.

Il serait très-satisfaisant pour la raison spéculative que la téléologie physique pût donner la preuve qu'on demande; car nous aurions l'es-

poir de pouvoir fonder une théosophie (on appellerait ainsi cette connaissance théorique de la nature divine et de son existence qui suffirait à l'explication de la constitution du monde, et en même temps à la détermination des lois morales). De même, si la psychologie pouvait nous fournir la connaissance de l'immortalité de l'âme, elle donnerait lieu à une pneumatologie, qui serait fort agréable à la raison spéculative. Mais, quelque flatteur que cela pût être pour notre présomptueuse curiosité, ni l'une ni l'autre ne remplissent le désir qu'éprouve la raison de posséder une théorie fondée sur la nature des choses. Mais la première, en tant que théologie, et la seconde, en tant qu'anthropologie, n'atteignent-elles pas mieux leur but, en prenant pour fondement le principe moral, c'est-à-dire le principe de la liberté, et, par conséquent, en se conformant à l'usage pratique de la raison; c'est une question qu'il n'est pas nécessaire ici de poursuivre davantage.

La preuve physico-téléologique ne suffit pas à la théologie, parce qu'elle ne lui donne pas et ne peut pas lui donner un concept suffisamment déterminé de l'Être suprême; car il faut puiser ce concept à une tout autre source, ou suppléer à ce qui manque à cette preuve par une addition arbitraire. Vous concluez de la grande finalité des formes de la nature et de leurs relations réciproques à une cause

intelligente du monde; mais quel est le degré de cette intelligence? Sans aucun doute vous ne pouvez vous flatter d'arriver par là à l'intelligence la plus haute possible, car il vous faudrait alors reconnaître qu'on ne peut concevoir une intelligence plus grande que celle dont vous trouvez des preuves dans le monde, ce qui serait vous attribuer l'omniscience. De même, vous concluez de la grandeur du monde à une très-grande puissance dans son auteur; mais vous conviendrez que cela n'a de sens que relativement à votre faculté de comprendre, et, comme vous ne connaissez pas tout le possible pour le comparer avec la grandeur du monde que vous connaissez, vous ne pouvez, avec une si petite mesure, arriver à la toute-puissance de la cause première. Vous n'obtenez donc point par là un concept de l'Être suprême qui soit déterminé et suffise à la théologie; car vous ne pouvez trouver ce concept que dans celui de la totalité des perfections compatibles avec une intelligence, en quoi les données purement *empiriques* ne peuvent vous être d'aucun secours. Or, sans ce concept déterminé, vous ne pouvez conclure une cause intelligente *unique,* mais seulement la supposer (pour quelque usage que ce soit). — On peut, sans doute (comme la raison n'a rien qu'elle puisse opposer à juste titre), vous permettre d'ajouter arbitrairement que, quand on trouve tant de perfec-

tion, on peut bien admettre toute perfection réunie dans une cause unique du monde, puisque la raison s'accommode mieux, théoriquement et pratiquement, d'un principe si déterminé. Mais vous ne pouvez pourtant donner ce concept de l'Être suprême comme prouvé par vous, puisque vous ne l'avez admis que parce que cela était plus commode pour votre raison. Ne vous lamentez donc pas, ne vous emportez pas inutilement contre la prétendue audace de ceux qui mettent en doute la solidité de vos raisonnements; ce serait une vaine jactance, qui ferait croire que vous cherchez à dissimuler la faiblesse de votre argument, en voulant convertir un doute librement exprimé sur la valeur de cet argument en un doute impie sur la sainte vérité.

La téléologie morale, au contraire, qui n'a pas un moins solide fondement que la téléologie physique, mais qui a l'avantage de reposer *a priori* sur des principes inséparables de notre raison, fournit ce qui est nécessaire à l'établissement d'une théologie, c'est-à-dire un concept déterminé de la cause suprême, conçue comme cause du monde suivant des lois morales, et, par conséquent, comme une cause qui satisfait à notre but final moral; ce qui ne suppose rien moins que l'omniscience, l'omnipotence, l'omniprésence, etc., tous attributs que nous devons concevoir liés et adéquats au but

final moral qui est infini; et c'est ainsi seulement qu'on peut obtenir le concept d'une cause *unique* du monde, tel que l'exige toute théologie.

De cette manière aussi la théologie conduit immédiatement à la *religion*, c'est-à-dire à la *connaissance de nos devoirs comme ordres divins*, puisque la connaissance de notre devoir et du but final que la raison nous propose par là peut produire un concept déterminé de Dieu, et que ce concept se trouve ainsi, par son origine même, inséparable de l'obligation envers cet être. Au contraire, quand même on pourrait arriver par une voie purement théorique à un concept déterminé de l'Être suprême (c'est-à-dire de l'Être suprême conçu simplement comme cause de la nature), il serait encore très-difficile, peut-être même impossible, sans avoir recours à une addition arbitraire, d'attribuer à cet être, par des preuves solides, une causalité réglée sur des lois morales, et sans cela pourtant ce prétendu concept théologique ne peut donner un fondement à la religion. Et alors même qu'on pourrait arriver à une religion par cette voie théorique, elle serait, pour le sentiment qu'elle inspirerait (et qui en est l'essentiel), bien différente de celle dans laquelle le concept de Dieu et la conviction (pratique) de son existence dérivent des idées fondamentales de la moralité. En effet, si nous supposions d'abord la toute-puissance, l'omni-

science, et les autres attributs de l'auteur du monde, comme des concepts puisés ailleurs, pour appliquer ensuite nos concepts de devoirs à notre rapport avec cet être, ces concepts prendraient la couleur de la contrainte et d'une soumission forcée; au contraire, si la loi morale, par le libre respect qu'elle nous inspire et conformément au précepte de notre propre raison, nous propose le but final de notre destination, nous admettrons parmi nos idées morales une cause qui s'accorde avec ce but et puisse le rendre possible, et, pleins d'un véritable respect pour cette cause, sentiment qu'il faut bien distinguer de la crainte physique, nous nous soumettrons à elle volontairement (1).

Si on demande pourquoi il nous importe d'avoir une théologie en général, il est clair qu'elle n'est pas nécessaire à l'extension ou à la rectification de notre connaissance de la nature, et, en général, à quelque théorie, mais seulement à la religion, c'est-à-dire à l'usage pratique, spécialement à l'u-

(1) L'admiration de la beauté, ainsi que cette émotion qu'un esprit méditatif est capable de ressentir pour les fins si variées de la nature, même avant d'avoir une claire représentation d'une cause intelligente du monde, sont quelque chose de semblable au sentiment *religieux*. Aussi ces choses paraissent-elles d'abord agir, par un jugement analogue au jugement moral, sur le sentiment moral (de la reconnaissance et du respect envers la cause qui nous est inconnue) et, par suite, sur l'esprit en qui elles éveillent des idées morales, et l'admiration qu'elles inspirent est liée à un bien autre intérêt que celui que peut exciter une contemplation purement théorique.

sage moral de la raison, au point de vue subjectif. Si donc il se trouve que le seul argument capable de conduire à un concept déterminé de l'objet de la théologie est l'argument moral, et s'il est accordé que cet argument ne démontre suffisamment l'existence de Dieu que relativement à notre destination morale, c'est-à-dire au point de vue pratique, et que la spéculation reste ici tout à fait étrangère et n'augmente pas le moins du monde l'étendue de son domaine, non-seulement il ne faudra pas s'en étonner, mais on ne pourra pas trouver l'adhésion que réclame ce genre de preuve insuffisante pour le but de la théologie. Quant à la prétendue contradiction qu'on pourrait trouver entre ce que nous affirmons ici de la possibilité d'une théologie, et ce que disait des catégories la critique de la raison spéculative, à savoir qu'elles ne peuvent produire une connaissance qu'en s'appliquant aux objets des sens et non point au supra-sensible, il suffit, pour la dissiper, de remarquer que les catégories appliquées ici à une connaissance de Dieu ne le sont pas au point de vue théorique (de manière à déterminer ce qu'est en soi son impénétrable nature), mais seulement au point de vue pratique. — Puisque j'en trouve l'occasion, pour mettre fin à toute fausse interprétation de cette doctrine de la critique qui est si nécessaire, et qui, au grand chagrin des dogmatiques aveugles, ramène la raison dans ses li-

mites, j'ajouterai ici l'éclaircissement suivant.

Lorsque j'attribue à un corps la *force motrice*, et que, par conséquent, je le conçois au moyen de la catégorie de la *causalité*, je le *connais* par là même, c'est-à-dire que je détermine le concept de ce corps, comme objet en général, par ce qui en soi (comme condition de la possibilité de cette relation) convient à ce corps, comme objet des sens. En effet, comme la force motrice que je lui attribue est une force de répulsion, il lui faut (quoique je ne place pas à côté de lui un autre corps sur lequel il exerce cette force) un lieu dans l'espace, de plus une étendue, c'est-à-dire qu'il occupe une certaine portion de l'espace; en outre il occupe cette portion de l'espace par les forces répulsives de ses parties; et enfin il y a la loi suivant laquelle il l'occupe (c'est-à-dire que la force répulsive des parties doit décroître dans la même proportion où croît l'étendue du corps et l'espace qu'il remplit avec ces parties au moyen de cette force). — Au contraire, lorsque je conçois un être supra-sensible comme le *premier moteur*, et, par conséquent, au moyen de la catégorie de la causalité appliquée à cette détermination du monde (le mouvement de la matière), je n'ai pas à le concevoir dans quelque lieu de l'espace, ni comme étendu; je n'ai même pas à le concevoir comme existant dans le temps, et comme coexistant avec un autre. Je n'ai donc aucune des déterminations qui pourraient me faire comprendre la condition de la pos-

sibilité de la production du mouvement par cet être comme principe. Par conséquent, je ne le connais nullement en soi par le prédicat de la cause (comme premier moteur); mais je n'ai que la représentation d'un quelque chose qui contient le principe des mouvements dans le monde, et le rapport de ces mouvements à cet être, comme à leur cause, ne me fournissant rien d'ailleurs qui soit propre à la nature de la chose qui est cause, laisse tout à fait vide le concept de cette cause. La raison en est qu'avec des prédicats qui ne trouvent leur objet que dans le monde sensible, je puis bien aller jusqu'à l'existence de quelque chose qui contienne le principe de ce monde, mais non jusqu'à la détermination du concept de cet être, en tant qu'être supra-sensible, car ce concept repousse tous ces prédicats. Ainsi donc, la catégorie de la causalité, déterminée par le concept d'un *prèmier moteur*, ne m'apprend nullement ce que c'est que Dieu; mais peut-être serai-je plus heureux, si je cherche dans l'ordre du monde un moyen, non-seulement de *concevoir* sa causalité comme celle d'une *intelligence* suprême, mais de le *connaître* par la détermination de ce concept, puisque l'embarrassante condition de l'espace et du temps disparaît ici. — Sans doute la grande finalité que nous trouvons dans le monde nous oblige à *concevoir* une cause suprême pour cette finalité, et sa causalité comme celle d'une intelligence, mais nous n'avons pas pour cela le droit de lui at-

tribuer cette intelligence (comme, par exemple, nous pouvons concevoir l'éternité de Dieu ou son existence dans tous les temps, parce que nous ne pouvons d'ailleurs nous faire aucun concept de la pure existence en tant que grandeur, c'est-à-dire en tant que durée ; ou comme nous pouvons concevoir l'omniprésence divine ou l'existence de Dieu dans tous les lieux, pour nous expliquer sa présence immédiate en des choses extérieures les unes aux autres, sans pourtant pouvoir attribuer aucune de ces déterminations à Dieu, comme à quelque chose qui nous soit connu en soi). Quand je détermine la causalité de l'homme, relativement à certaines productions qui ne sont explicables que par une finalité intentionnelle, en la concevant comme une intelligence de cet être, il n'y a pas de raison pour que je m'arrête là, mais je puis lui attribuer ce prédicat comme une propriété bien connue, et le connaître par là. Car je sais que des intuitions sont données aux sens de l'homme, et sont subsumées par son entendement sous un concept, et par là sous une règle; que ce concept ne contient qu'un signe général (abstraction faite du particulier) et ainsi est discursif; que les règles dont on se sert pour subsumer des intuitions données sous une conscience en général, sont fournies par cet entendement antérieurement à ces intuitions, etc. ; j'attribue donc l'intelligence à l'homme comme une propriété par laquelle je le *connais*. Mais, s'il est

permis et même inévitable, relativement à un certain usage de la raison, de concevoir un être supra-sensible (Dieu) comme intelligence, il n'est pas permis de lui attribuer cette intelligence, et de se flatter de pouvoir le connaître par là comme par un de ses attributs; car il faut écarter ici toutes ces conditions sous lesquelles seules je connais un entendement. Je ne puis transporter à un objet supra-sensible le prédicat qui ne sert qu'à la détermination de l'homme, et, par conséquent, je ne puis connaître par une causalité ainsi déterminée ce que c'est que Dieu. Il en est de même de toutes les catégories, qui n'ont pas de sens pour la connaissance au point de vue théorique, quand elles ne sont pas appliquées à des objets d'expérience possible. — Mais, sous un autre point de vue, je puis et je dois même concevoir un être supra-sensible par analogie avec un entendement, sans prétendre le connaître théoriquement par là; c'est lorsque cette détermination de sa causalité concerne un effet dans le monde qui contient un but moralement nécessaire, mais impossible pour des êtres sensibles. Car alors on peut fonder sur des propriétés et des déterminations de sa causalité conçues en lui simplement par analogie une connaissance de Dieu et de son existence (une théologie), qui, au point de vue pratique, mais aussi *sous ce seul point de vue* (moral), a toute la réalité nécessaire. Il y a donc une théologie morale possible, car si la mo-

rale peut se passer de la théologie quant à ses règles, elle ne le peut pas quant au but final que proposent ces règles mêmes, à moins qu'on ne renonce à touteapplication de la raison à la théologie. Mais une morale théologique (de la raison pure) est impossible, parce que les lois que la raison ne donne pas elle-même originairement, et dont elle ne commande pas l'exécution en tant que faculté pure pratique, ne peuvent être morales. De même une physique théologique ne serait rien, parce qu'elle ne proposerait pas des lois physiques, mais des ordonnances d'une suprême volonté, tandis qu'une théologie physique (proprement physico-téléologique) peut du moins servir de propédeutique à la véritable théologie, sans pouvoir la fonder sur ses propres preuves, en éveillant, par la considération des fins de la nature, dont elle offre une riche matière, l'idée d'un but final que la nature ne peut établir, et, par conséquent, en excitant le besoin d'une théologie qui détermine le concept de Dieu d'une manière suffisante pour l'usage pratique suprême de la raison.

FIN DE LA CRITIQUE DU JUGEMENT.

OBSERVATIONS

SUR LE

SENTIMENT DU BEAU ET DU SUBLIME.

1764.

OBSERVATIONS

SUR LE

SENTIMENT DU BEAU ET DU SUBLIME.

PREMIÈRE SECTION.

DES DIFFÉRENTS OBJETS DU SENTIMENT DU SUBLIME ET DU BEAU.

Les divers sentiments du plaisir ou de la peine dépendent moins de la nature des choses extérieures qui les excitent, que de la sensibilité particulière de chaque homme. De là vient que les uns trouvent du plaisir là où d'autres n'éprouvent que du dégoût; que la passion de l'amour est souvent une énigme pour tout le monde, ou que celui-ci est vivement contrarié par une chose qui est parfaitement indifférente à celui-là. Le champ des observations de ces particularités de la nature humaine s'étend très-loin, et cache encore une riche provision de découvertes aussi agréables qu'instruc-

tives. Je n'arrêterai mes regards, pour le moment, que sur quelques points remarquables de ce champ, et j'y porterai plutôt l'œil d'un observateur que celui d'un philosophe.

Comme l'homme ne se trouve heureux qu'autant qu'il satisfait une inclination, le sentiment qui le rend capable d'éprouver de grandes jouissances, sans avoir besoin pour cela de talents extraordinaires, n'est certainement pas peu de chose. Des personnes bien portantes, qui ne connaissent pas d'auteur plus spirituel que leur cuisinier, et d'ouvrages de meilleur goût que ceux qui sont dans leur cave, trouveront dans des propos cyniques et dans de lourdes plaisanteries un plaisir tout aussi vif que celui dont se vantent des personnes douées d'une sensibilité plus délicate. Le riche qui aime la lecture des livres, parce qu'elle l'endort à merveille; le marchand qui n'estime d'autre plaisir que celui dont jouit l'homme prudent qui calcule les avantages de son commerce; le voluptueux qui n'aime les femmes que pour la jouissance physique; l'amateur de la chasse, qu'il se plaise à celle des mouches comme *Domitien*, ou à celle des bêtes sauvages comme A..., tous ont une sensibilité qui les rend capables de jouir à leur manière, sans avoir besoin d'envier d'autres plaisirs, ou même sans pouvoir s'en faire une idée, mais ce n'est pas ce qui doit maintenant fixer mon attention. Il y a

en outre un sentiment plus délicat, auquel on donne cette épithète, soit parce qu'on en peut jouir plus longtemps sans satiété et sans fatigue, soit parce qu'il suppose, pour ainsi dire, une certaine irritabilité de l'âme, qui la rend propre, en même temps, aux mouvements vertueux, soit enfin parce qu'il annonce des talents et des qualités d'esprit supérieures, tandis qu'au contraire les autres sentiments peuvent se rencontrer chez l'homme le plus dépourvu d'idées. C'est ce sentiment que je veux considérer par un côté. J'en écarte cette inclination pour les hautes connaissances, et cet attrait auquel un *Kepler* était si sensible, lorsqu'il disait, comme *Bayle* le rapporte, qu'il ne donnerait pas une de ses découvertes pour un royaume. Ce sentiment est trop délicat pour rentrer dans cette esquisse, qui ne touchera que cet autre sentiment des sens, dont sont capables aussi des âmes plus communes.

Le sentiment délicat, que nous voulons examiner ici, comprend deux espèces : le sentiment du *sublime* et celui du *beau*. Tous deux nous émeuvent agréablement, mais très-diversement. L'aspect d'une chaîne de montagnes dont les sommets couverts de neige s'élèvent au-dessus des nuages, la description d'un violent orage, ou la peinture que nous fait *Milton* du royaume infernal, excitent en nous une satisfaction mêlée d'horreur. Au contraire, la vue de prairies émaillées de fleurs, de

vallons où serpentent des ruisseaux et où paissent des troupeaux nombreux, la description de l'Élysée, ou la peinture que fait *Homère* de la ceinture de Vénus, nous causent aussi un sentiment de plaisir, mais qui n'a rien que de joyeux et de riant. Pour être capable de recevoir la première impression dans toute sa force, il faut être doué du *sentiment* du *sublime*, et, pour bien jouir de la seconde, du *sentiment du beau*. Des chênes élevés et des ombrages solitaires dans un bois sacré sont *sublimes*; des lits de fleurs, de petits buissons et des arbres taillés en figures sont *beaux*. La nuit est *sublime*, le jour est *beau*. Les esprits qui ont le sentiment du sublime sont entraînés insensiblement vers les sentiments élevés de l'amitié, du mépris du monde, de l'éternité, par le calme et le silence d'une soirée d'été, alors que la lumière tremblante des étoiles perce les ombres de la nuit, et que la lune solitaire paraît à l'horizon. Le jour brillant inspire l'ardeur du travail et le sentiment de la joie. Le sublime *émeut*, le beau *charme*. La figure de l'homme absorbé par le sentiment du sublime est sérieuse, et quelquefois fixe et étonnée. Au contraire, le vif sentiment du beau se manifeste par un éclat brillant dans les yeux, par le sourire et souvent par une joie bruyante. Le sublime est lui-même de diverses sortes. Quelquefois le sentiment du sublime est accompagné d'horreur ou de

tristesse; dans quelques cas, d'une tranquille admiration; et dans d'autres, il est lié à celui d'une beauté répandue sur un vaste plan. J'appellerai la première espèce de sublime le *sublime terrible;* la seconde, le *sublime noble;* et la troisième, le *sublime magnifique.* Une profonde solitude est sublime, mais d'un sublime terrible (1). De là vient que

(1) Je ne veux donner qu'un exemple de la noble horreur que peut inspirer la description d'une solitude complète, et je citerai dans ce but quelques passages extraits du songe de *Carazan*, dans le magasin de Brême, vol. IV, p. 539. Ce riche avare avait fermé son cœur à la compassion et à l'amour du prochain, à mesure que ses richesses augmentaient. Cependant, tandis que l'amour des hommes se refroidissait en lui, la ferveur de ses prières et de ses pratiques religieuses augmentait. Après avoir fait cet aveu, il continue ainsi: « Un soir qu'à la lueur de ma lampe je faisais mes comptes et calculais mes bénéfices, le sommeil me surprit. Dans cet état, je vis l'ange de la mort fondre sur moi comme un tourbillon; il me frappa d'un coup terrible avant que je pusse demander grâce. Je fus stupéfié, quand je m'aperçus que mon sort était décidé pour l'éternité, et que je ne pouvais plus rien ajouter au bien ni rien retrancher au mal que j'avais fait. Je fus conduit devant le trône de celui qui habite dans le troisième ciel. La lumière qui flamboyait devant moi me parla ainsi: « *Carazan,* le culte que tu as rendu à Dieu est rejeté. Tu as fermé ton cœur à l'humanité et retenu tes trésors d'une main de fer. Tu n'as vécu que pour toi, et c'est pourquoi tu vivras aussi dans l'éternité seul et privé de tout commerce avec les autres créatures. » Dans ce moment, je fus arraché de ce lieu par une force invisible, et entraîné à travers le brillant édifice de la création. Je laissai bientôt derrière moi des mondes innombrables. Quand j'approchai des extrémités de la nature, je remarquai que les ombres du vide sans bornes se perdaient devant moi dans les abîmes. C'était l'empire effrayant du silence, de la solitude et de l'obscurité éternels. Une inexprimable horreur s'empara de moi en ce moment. Je perdis de vue peu à peu les dernières étoiles,

les solitudes d'une immense étendue, comme les affreux déserts de Chamo dans la Tartarie, ont toujours engagé l'imagination à y placer des ombres terribles, des lutins et des fantômes.

Le sublime doit toujours être grand, le beau peut aussi être petit. Le sublime doit être simple, le beau peut être paré et orné. Une grande hauteur est aussi sublime qu'une grande profondeur, mais celle-ci fait frissonner, celle-là excite l'admiration; d'un côté le sentiment du sublime est terrible; de l'autre, il est noble. L'aspect d'une pyramide d'Égypte, à ce que rapporte *Hasselquist*, émeut beaucoup plus qu'on ne peut se le figurer, d'après une description écrite, mais l'architecture en est simple et noble. L'église de saint Pierre de Rome est magnifique. Comme dans ce vaste et simple édifice, la beauté, par exemple l'or, les mosaï-

et enfin le dernier rayon de lumière s'éteignit dans la plus profonde obscurité. Les mortelles angoisses du désespoir augmentaient à chaque instant, à mesure que je m'éloignais davantage du dernier monde habité. Je songeais, avec un serrement de cœur insupportable, que lorsque, pendant dix mille fois dix mille ans, j'aurais été transporté toujours plus loin des bornes du monde créé, je continuerais encore de m'enfoncer dans l'abîme sans fin de l'obscurité, sans secours et sans espoir de retour. — Dans cet étourdissement, j'étendis les mains avec une telle force vers les objets de la réalité que je me réveillai. Et maintenant j'ai appris à estimer les hommes; car le dernier de ceux que, dans l'orgueil de mon bonheur, j'avais repoussés de ma porte, je l'eusse préféré dans cette affreuse solitude à tous les trésors de Golconde. »

ques, etc., est tellement répandue que c'est le sentiment du sublime qui prévaut, on appelle cet objet magnifique. Un arsenal doit être noble et simple; un palais de résidence, magnifique; un château de plaisance, beau et orné.

Une longue durée est sublime. Appartient-elle au passé, elle est noble; la place-t-on dans un avenir indéfini, elle a quelque chose d'effrayant. Un édifice qui remonte à la plus haute antiquité est respectable. La description que fait *Haller* de l'éternité future inspire une douce terreur, et celle qu'il fait de l'éternité passée, une admiration fixe.

DEUXIÈME SECTION.

DES QUALITÉS DU SUBLIME ET DU BEAU DANS L'HOMME EN GÉNÉRAL.

L'intelligence est sublime, l'esprit est beau. La hardiesse est sublime et grande, la ruse petite, mais belle. La circonspection, disait *Cromwell*, est la vertu d'un bourguemestre. La véracité et la droiture sont simples et nobles, la plaisanterie et la flatterie aimable sont délicates et belles. La bonne grâce est la beauté de la vertu. L'empressement désintéressé à rendre service est noble, la politesse et l'honnêteté sont belles. Les qualités sublimes inspirent le respect; les belles qualités, l'amour. Les personnes qui sont surtout disposées au sentiment du beau ne cherchent des amis sincères, constants et solides, que dans les circonstances difficiles; elles choisissent pour leur société des compagnons enjoués, aimables et gracieux. Il y a tel homme qu'on estime beaucoup trop pour pouvoir l'aimer. Il inspire l'admiration, mais il est trop au-dessus de nous, pour que nous osions nous approcher de lui avec la familiarité de l'amour.

Ceux qui réunissent en eux les deux sortes de sentiments trouveront que l'émotion du sublime est plus puissante que celle du beau, mais qu'elle fatigue et qu'on n'en peut jouir aussi long-temps, si elle n'alterne avec la précédente ou ne l'accompagne (1). Il faut que les grands sentiments, auxquels s'élève parfois la conversation dans une société bien choisie, se changent de temps en temps en plaisanteries légères, et que les figures joyeuses fassent avec les figures émues et sérieuses un beau contraste, qui amène tour à tour et sans effort les deux espèces de sentiment. *L'amitié* a surtout le caractère du sublime, l'*amour* celui du beau. Cependant la tendresse et le profond respect qui entrent dans l'amour lui communiquent une certaine dignité et une certaine élévation, tandis que le badinage et la familiarité lui donnent le coloris du beau. La *tragédie*, selon moi, se distingue surtout de la *comédie*, en ce qu'elle excite le sentiment du sublime, tandis que la comédie excite celui du beau.

(1) Le sentiment du sublime tend davantage les forces de l'âme, et, par conséquent, la fatigue plus tôt. On lira plus longtemps de suite un poëme pastoral que le paradis perdu de Milton, et Labruyère que Ioung. Il me semble même que ce dernier a eu tort, comme poëte moral, de rester trop uniformément sur le ton sublime, car on ne peut renouveler la force de l'impression que par des contrastes avec des passages plus doux. Dans le beau, rien n'est plus fatigant que de sentir le travail pénible de l'art. Nous supportons avec peine et impatience les efforts que l'on fait pour charmer.

La première en effet nous montre de généreux sacrifices pour le bien d'autrui, des résolutions hardies dans le danger, et une fidélité éprouvée. L'amour y est mélancolique, tendre et plein de respect. Le malheur d'autrui y excite dans l'âme du spectateur des sentiments sympathiques, et fait battre son cœur généreux ; nous sommes alors doucement émus et nous sentons la dignité de notre propre nature. Au contraire, la comédie met en scène d'ingénieuses fourberies, des intrigues surprenantes, des gens d'esprit qui savent se tirer d'affaire, des sots qui se laissent duper, des bouffonneries et de ridicules caractères. L'amour n'y a plus l'air chagrin, il est gai et familier. Ici pourtant, comme dans d'autres cas, le noble peut se joindre au beau dans une certaine mesure.

Les vices mêmes et les fautes morales prennent souvent quelques-uns des traits du sublime ou du beau ; du moins frappent-ils ainsi nos sens, lorsque la raison ne les a pas encore jugés. La colère d'un homme redoutable est sublime, comme celle d'Achille dans l'Iliade. En général les héros d'*Homère* sont *sublimes* dans le genre *terrible*, ceux de *Virgile* le sont dans le genre noble. Il y a quelque chose de grand dans la vengeance ouverte et hardie qui poursuit un violent outrage, et, quelque illégitime qu'elle puisse être, le récit qu'on nous en fait nous cause une émotion mêlée de plaisir et de terreur. Lors-

que *Schah Nadir* fut attaqué la nuit dans sa tente par quelques conjurés, Hanway raconte qu'il s'écria après avoir reçu déjà quelques blessures et s'être défendu avec désespoir : *Pitié, et je vous pardonne à tous!* L'un d'eux lui répondit en levant son sabre sur lui : *Tu n'as jamais montré de pitié pour personne, et tu n'en mérites aucune.* L'audace et la résolution dans un scélérat sont très-dangereuses ; mais nous ne pouvons en entendre parler sans en être touché, et, alors même qu'on le traîne au supplice, il l'ennoblit en quelque sorte, en y marchant avec fierté et dédain. D'un autre côté, un projet de ruse bien conçu, lors même qu'il a pour but une friponnerie, renferme quelque chose de fin et qui fait rire. La coquetterie, dans le bon sens, c'est-à-dire le désir de séduire et de charmer, dans une personne d'ailleurs gracieuse, est peut-être blâmable, mais elle ne laisse pas d'être belle, et on la préfère ordinairement à une contenance réservée et sérieuse.

L'extérieur qui plaît dans les personnes se rapporte tantôt à l'une, tantôt à l'autre des deux espèces de sentiment. Une haute stature commande la considération et le respect; une petite inspire plutôt la confiance. Les cheveux bruns mêmes et les yeux noirs approchent plus du sublime; les yeux bleus et les cheveux blonds sont plus voisins

du beau. Un âge avancé s'allie davantage avec les qualités du sublime, et la jeunesse avec celles du beau. La même distinction s'applique aussi à la différence des états, et il n'y a pas jusqu'aux vêtements qui ne doivent conserver cette distinction. Les personnes grandes doivent s'habiller avec simplicité, tout au plus avec magnificence; la parure et l'ornement vont aux personnes petites. Des couleurs sombres et une mise uniforme conviennent à la vieillesse; des vêtements plus clairs et d'une couleur vive et tranchante font briller la jeunesse. Dans les divers états, à égalité de fortune et de rang, l'ecclésiastique doit montrer la plus grande simplicité; l'homme d'état, la plus grande magnificence. Le sigisbée peut faire la toilette qui lui plaît.

Même dans les accidents extérieurs de la fortune on trouve quelque chose qui, du moins d'après l'opinion des hommes, se rattache à ces sentiments. La naissance et les titres trouvent ordinairement les hommes disposés au respect. La richesse, sans le mérite, reçoit même des hommages désintéressés, sans doute parce qu'à l'idée qu'on s'en fait se joint celle des grandes choses qu'elle permet d'accomplir. Cette estime retombe par occasion sur maint riche fripon, qui n'entreprendra jamais rien de pareil, et qui n'a pas la moindre idée des nobles sentiments qui seuls peuvent rendre les richesses

estimables. Ce qui aggrave le malheur de la pauvreté, c'est le mépris qu'on y attache, et que le mérite ne saurait entièrement détruire, du moins aux yeux du vulgaire, lorsque le rang et les titres ne trompent point ce sentiment grossier, en quelque sorte à son avantage.

Il n'y a point dans la nature humaine de qualités louables qu'on ne puisse voir descendre, par des nuances infinies, jusqu'au dernier degré de l'imperfection. La qualité du *sublime terrible*, dès qu'elle cesse d'être naturelle, devient *bizarre* (1). Les choses outrées auxquelles on suppose de la sublimité, quoiqu'elles n'en présentent guère ou point, sont des *sottises* [1]; celui qui aime le bizarre et y croit est *fantasque* [2]; le goût des choses outrées fait *l'extravagant* [3]. D'un autre côté, le sentiment du beau dégénère, quand il est entièrement dénué de noblesse, et il devient alors *fade* [4]. Un homme qui tombe dans ce défaut, quand il est jeune, est un *blanc-bec* [5]; dans un âge moyen, c'est un *fat* [6]. Et comme c'est surtout à la vieillesse que le sublime

(1) Quand la sublimité ou la beauté dépasse la mesure ordinaire, on l'appelle romanesque.

[1] *fratzen.*

[2] *fantast.*

[3] *grillenfänger.*

[4] *läppisch.*

[5] *laffe.*

[6] *geck.*

est nécessaire, un *vieux fat* est la créature la plus méprisable du monde, de même qu'un jeune extravagant en est la plus insupportable. La plaisanterie et la gaieté se rapportent au sentiment du beau. Cependant on y peut montrer beaucoup de raison, et par là les rattacher plus ou moins au sublime. Celui dont la gaieté n'annonce pas ce mélange badine [1]; celui qui badine sans-cesse est un *niais* [2]. On voit quelquefois des gens sages badiner, et il ne faut pas peu d'esprit pour faire descendre quelque temps la raison de son poste, sans lui causer aucun dommage. Celui dont les discours et les actions n'amusent ni ne touchent est *ennuyeux* [3]. L'ennuyeux, qui cherche pourtant à faire l'un et l'autre, est *insipide* [4]. L'*insipide* orgueilleux est un *sot* [5] (1).

Je veux rendre un peu plus claire par des exem-

[1] *faselt.*
[2] *albern.*
[3] *langweilig.*
[4] *abgeschmackt.*
[5] *narr.*

(1) On remarquera aisément que cette honorable société se partage en deux loges : celle des extravagants et celle des fats. Quand un extravagant est instruit, on l'appelle par discrétion un *pédant*. Lorsque par son air arrogant il veut se faire passer pour un sage, le bonnet à grelots lui sied à merveille. La classe des fats se rencontre plutôt dans le grand monde. Elle vaut peut-être mieux que la première. On a beaucoup à gagner avec elle et elle fait beaucoup rire. Dans ce genre de caricature l'un fait quelquefois la moue à l'autre et heurte de sa tête vide la tête de son frère.

ples cette singulière esquisse des faiblesses humaines, car quand on n'a pas le burin de Hogarth, il faut suppléer par des descriptions à ce qui manque à l'expression du dessin. Affronter hardiment les dangers, pour défendre les droits de sa patrie ou de ses amis, est sublime. Les croisades et l'ancienne chevalerie étaient *bizarres*; les duels, misérables restes des fausses idées que celle-ci se faisait de l'honneur, sont des *sottises*. S'éloigner tristement du bruit du monde, parce qu'on est justement fatigué, est *noble*. La piété solitaire des anciens ermites était *bizarre*. Dompter ses passions par des principes est *sublime*. Les macérations, les vœux et les autres vertus monacales sont des *sottises*. Des os saints, du bois saint et d'autres bagatelles de ce genre, y compris les saints excréments du grand Lama du Thibet, sont des *sottises*. Parmi les ouvrages de l'esprit et du sentiment, les poëmes épiques de *Virgile* et de *Klopstock* rentrent dans le genre *noble*, ceux d'*Homère* et de *Milton*, dans le *gigantesque* *. Les métamorphoses d'Ovide sont des *sottises*, et, de toutes les sottises de ce genre, les contes de fées, nés du radotage français, sont les plus misérables qu'on ait jamais imaginées. Les poésies d'Anacréon sont ordinairement très-voisines de ce que l'on nomme des *fadaises*.

* *abenteuerlich*. J'ai traduit jusqu'ici ce mot par bizarre, mais ici cette expression ne conviendrait plus. J. B.

Les œuvres de l'intelligence, en tant que les objets auxquels elles sont consacrées ont aussi quelque rapport au sentiment, se distinguent par les mêmes caractères. L'idée mathématique de la grandeur immense de l'univers, les méditations de la métaphysique sur l'éternité, la Providence, l'immortalité de l'âme, ont une certaine dignité et contiennent quelque chose de sublime. En revanche la philosophie se déshonore souvent par beaucoup de vaines subtilités, et, quelque profondeur qu'elles semblent annoncer, les quatre figures syllogistiques n'en méritent pas moins d'être rangées parmi les sottises de l'école.

Dans les qualités morales, la vertu seule est sublime. Il y a pourtant de bonnes qualités morales qui sont aimables et belles, et qui, en s'accordant avec la vertu, peuvent être considérées comme *nobles*, sans avoir précisément le droit d'être mises au nombre des sentiments vertueux. Ce jugement peut paraître subtil et embrouillé; expliquons-nous. On ne peut certainement pas appeler vertueuse cette disposition d'esprit qui est la source de certaines actions, auxquelles la vertu pourrait tendre aussi, mais qui, dérivant d'un principe qui ne s'accorde qu'accidentellement avec la vertu, peut aussi, par sa nature même, se trouver en contradiction avec les règles universelles de la vertu. Une certaine tendresse de cœur, qui se change ai-

sément en un vif sentiment de *compassion*, est belle et aimable; car elle annonce cette bienveillante sympathie pour le sort des autres hommes, à laquelle tendent également les principes de la vertu. Mais cette passion bienveillante est faible et toujours aveugle. Supposez, en effet, qu'elle vous pousse à assister de votre argent un malheureux, mais que vous ayez contracté une dette envers un autre, et que vous vous mettiez par là hors d'état de remplir le strict devoir de l'honnêteté, évidemment votre action n'a pu provenir d'une disposition vraiment vertueuse, car, une telle disposition ne vous aurait pas porté à sacrifier à l'entraînement de l'émotion une obligation plus sacrée. Si, au contraire, la bienveillance universelle est devenue chez vous un principe auquel vous subordonnez toutes vos actions, la pitié pour les malheureux subsiste toujours, mais, la considérant d'un point de vue plus élevé, vous lui conservez sa véritable place dans l'ensemble de vos devoirs; car, si la bienveillance générale est un principe de sympathie pour les maux de nos semblables, c'est aussi un principe de justice, qui vous commande de ne pas faire cette action. Dès que ce sentiment a pris le caractère d'universalité qui lui convient, il est sublime, mais plus froid. Car il n'est pas possible que notre cœur soit plein de tendresse pour tout homme, et que chaque nouveau malheur étranger le plonge dans le chagrin;

autrement l'homme vertueux ne cesserait de fondre en larmes comme Héraclite, et toute cette bonté de cœur ne servirait qu'à en faire un tendre fainéant (1).

Au nombre de ces bons sentiments qui sont beaux et aimables sans être le fondement d'une véritable vertu, il faut compter aussi la *complaisance*, ou ce penchant qui nous porte à nous rendre agréables aux autres, en leur montrant de l'amitié, en déférant à leurs désirs, et en conformant notre manière d'être à leurs sentiments. Cette affabilité séduisante est belle, et la flexibilité d'un cœur où elle règne dénote la bonté. Mais elle est si loin d'être une vertu, que, si des principes supérieurs ne lui fixent des bornes et ne l'affaiblissent, elle peut engendrer tous les vices. Car, sans considérer que cette complaisance pour les personnes que nous fréquentons devient souvent de l'injustice pour celles qui vivent en dehors de ce petit cercle, un homme qui se li-

(1) Un examen plus approfondi nous montrerait que le sentiment de la pitié, si aimable qu'il soit, n'a cependant pas par lui-même la dignité de la vertu. Un enfant qui souffre, une jolie femme malheureuse remplira notre cœur de chagrin, tandis que, dans le même temps, nous recevrons de sang-froid la nouvelle d'une grande bataille, où un nombre considérable d'hommes innocents auront péri au milieu d'affreuses douleurs. Plus d'un prince détourna les yeux à l'aspect d'une seule personne malheureuse, dans le moment même où il déclarait la guerre pour de frivoles motifs. S'il n'y a pas de proportion dans les effets, comment peut-on dire que l'amour universel des hommes soit ici la seule cause ?

vrerait tout entier à ce penchant pourrait prendre tous les vices, sans y être naturellement disposé, mais parce qu'il aimerait à plaire. C'est ainsi que, par l'effet d'une trop aimable complaisance, il deviendra menteur, fainéant, ivrogne, etc.; car il n'agit pas d'après des règles de bonne conduite, mais d'après un penchant qui est beau en soi, mais qui devient fade, lorsqu'il n'a pas de soutien et de principes.

La vertu ne peut donc être entée que sur des principes, qui la rendent d'autant plus sublime et d'autant plus noble qu'ils sont plus généraux. Ces principes ne sont pas des règles spéculatives, mais la conscience d'un sentiment qui vit dans le cœur de tout homme, et qui s'étend beaucoup plus loin que les principes particuliers de la pitié et de la complaisance. Je crois tout comprendre en appelant ce sentiment le *sentiment de la beauté et de la dignité de la nature humaine*. Le sentiment de la beauté de la nature humaine est le principe de la bienveillance universelle; celui de sa dignité, de l'estime universelle; et, si ce sentiment atteignait sa plus haute perfection dans le cœur de quelqu'un, cet homme s'aimerait et s'estimerait lui-même, mais seulement comme un de ceux auxquels s'étend son vaste et noble sentiment. Ce n'est qu'en subordonnant à un penchant aussi général nos penchants particuliers, que nous pouvons assigner de justes propor-

tions à nos penchants bienveillants et acquérir cette noble bienséance qui est la beauté de la vertu.

Considérant la faiblesse de la nature humaine et le peu d'influence que le sentiment moral universel exercerait sur la plupart des cœurs, la Providence a mis en nous, comme des suppléments à la vertu, ces penchants auxiliaires, qui, en portant à de belles actions certains hommes peu capables de se diriger d'après des principes, peuvent servir aussi à aiguillonner les autres. La pitié et la complaisance sont des principes de belles actions, qui seraient peut-être étouffées sans cela par l'intérêt personnel, mais ce ne sont pas, comme nous l'avons vu, des principes immédiats de vertu, bien qu'elles soient ennoblies par leur parenté avec la vertu et qu'elles prennent son nom. Je puis donc les appeler des *vertus adoptives*, pour les distinguer de celle qui se fonde sur des principes, et qui est *la véritable vertu*. Celles-là sont belles et attrayantes, celle-ci seule est sublime et respectable. On appelle *bon cœur*, le naturel dans lequel règnent les premiers sentiments, et *bon*, l'homme qui possède ce naturel, tandis qu'on attribue avec raison un *noble cœur* à celui qui est vertueux par principes, et qu'on lui décerne le titre d'*homme de bien*. Ces vertus adoptives ont néanmoins une grande ressemblance avec la véritable, en ce qu'elles contiennent le sentiment d'un plaisir immédiatement lié aux actions bonnes et bienveil-

lantes. L'homme bon, sans aucune vue ultérieure et par un effet immédiat de sa complaisance, vous montrera de la douceur et de l'honnêteté, et ressentira une pitié sincère pour le malheur d'autrui.

Mais, comme cette sympathie morale ne suffit pas encore pour porter la paresseuse nature de l'homme à agir en vue de l'intérêt général, la Providence a encore mis en nous un certain sentiment délicat, destiné à nous exciter ou à servir de contrepoids au grossier égoïsme et aux voluptés vulgaires. Je veux parler du *sentiment de l'honneur*, et de sa conséquence, la *honte*. L'opinion que les autres peuvent avoir de notre mérite et le jugement qu'ils peuvent porter sur notre conduite sont des motifs bien puissants et qui obtiennent de nous bien des sacrifices, et ce qu'une bonne partie des hommes n'eût fait, ni par un mouvement immédiat de bonté, ni par respect pour les principes, arrive souvent par l'effet d'une simple déférence à l'opinion, très-utile, mais aussi très-superficielle, des autres hommes, comme si le jugement d'autrui déterminait notre mérite et celui de nos actions. Ce qui arrive par cette impulsion n'est nullement vertueux; aussi celui qui veut passer pour tel cache-t-il soigneusement le motif qui le détermine. Cette impulsion n'est même pas si voisine de la véritable vertu que la bonté, car elle n'est pas immédiatement déterminée par la beauté des actions, mais par l'état qu'en fait autrui. Je puis donc,

comme le sentiment de l'honneur est un sentiment délicat, appeler tout ce que ce sentiment produit de semblable à la vertu, une *brillante apparence de vertu* *.

Si nous comparons les différents naturels des hommes, en tant qu'une de ces trois espèces de sentiment y domine et en détermine le caractère moral, nous trouverons que chacune d'elles est étroitement liée avec un des tempéraments qu'on distingue ordinairement, et que de plus le défaut de sentiment moral est surtout le propre du flegmatique. Ce n'est pas que le signe caractéristique de ces divers naturels repose sur les traits que nous considérons ici, car dans la distinction qu'on en fait ordinairement, on songe surtout aux sentiments plus grossiers, comme à l'intérêt personnel, à la volupté vulgaire, etc., que nous n'avons pas à examiner dans ce traité. Mais les sentiments moraux plus délicats que nous étudions, peuvent très-bien aller avec tel ou tel de ces tempéraments, et on les y trouve liés en effet la plupart du temps.

Un sentiment intime de la beauté et de la dignité de la nature humaine, la résolution et la force d'y rapporter toutes ses actions comme à un principe universel, sont choses sérieuses et qui ne s'accordent ni avec un caractère enjoué et léger, ni avec la mobilité d'un étourdi. Elles se rapprochent même de

* *Tugendschimmer*.

la mélancolie, en tant que ce sentiment doux et noble naît du frémissement qu'éprouve une âme en présence de certains obstacles, lorsque, pleine d'une grande résolution, elle voit les dangers qu'il lui faut surmonter et qu'elle a devant les yeux une difficile mais grande victoire à remporter sur elle-même. La véritable vertu, celle qui se fonde sur des principes, porte en soi quelque chose qui semble s'accorder avec le caractère *mélancolique*, dans le sens adouci du mot.

La bonté, cette beauté et cette sensibilité délicate du cœur, qui devient, dans les cas particuliers, de la pitié ou de la bienveillance, suivant l'occasion, est soumise au changement des circonstances, et, comme le mouvement de l'âme n'y dépend pas d'un principe général, elle prend facilement diverses formes, suivant que les objets se présentent sous telle ou telle face. Lorsque ce penchant tend au beau, il semble s'allier plus naturellement au tempérament qu'on nomme *sanguin*, lequel est léger et adonné aux plaisirs. C'est dans ce tempérament que nous aurons à rechercher les qualités aimables que nous avons nommées vertus adoptives.

Le sentiment de l'honneur est ordinairement regardé comme un signe de complexion *cholérique*, et nous pouvons trouver ici l'occasion de rechercher, pour peindre un tel caractère, les conséquences mo-

rales de ce sentiment délicat, qui, la plupart du temps, n'a pour but que l'envie de briller.

Il n'y a pas d'homme dans lequel on ne trouve quelque trace des sentiments délicats, mais le caractère le plus dépourvu de cette sorte de sentiments, celui en qui on remarque surtout ce qu'on nomme relativement insensibilité, est le caractère *phlegmatique*, qu'on regarde même comme privé des mobiles plus grossiers, tels que l'amour de l'argent, etc., mobiles que nous pouvons en tous cas lui laisser, parce qu'ils ne rentrent pas dans ce plan.

Considérons maintenant de plus près les sentiments du beau et du sublime, surtout en tant qu'ils sont moraux, dans leurs rapports avec la division établie des tempéraments.

Celui dont la sensibilité tourne au *mélancolique* n'est pas ainsi nommé parce qu'il se prive des joies de la vie et s'abandonne à une sombre tristesse, mais parce que ses sentiments le porteraient plutôt vers cet état que vers tout autre, s'ils s'élevaient au-dessus d'un certain degré, ou s'ils recevaient par quelques causes une fausse direction. Il a surtout le *sentiment du sublime*. La beauté même, à laquelle il se montre très-sensible, ne doit pas seulement le charmer, il faut qu'elle l'émeuve en lui inspirant de l'admiration. La jouissance des plaisirs est plus sérieuse en lui, mais elle n'en est pas moins grande

pour cela. Les émotions du sublime ont quelque chose de plus séduisant pour lui que les frivoles attraits du beau. Son bien-être tiendra plus du contentement que de la gaieté. Il est constant; aussi subordonne-t-il ses sentiments à des principes. Ceux-là sont d'autant moins sujets à l'inconstance et au changement que ceux-ci sont plus généraux, et que le sentiment qui doit dominer tous les autres est plus étendu. Tous les principes particuliers des inclinations sont soumis à beaucoup d'exceptions et de vicissitudes, lorsqu'ils ne dérivent pas ainsi d'un principe supérieur. Le vif et aimable Alceste dit : J'aime et j'estime ma femme, car elle est belle, caressante et sensée. Mais si la maladie la défigure, si l'âge la rend acariâtre, et, si, lorsque sera dissipé le premier enchantement, elle ne vous paraît pas plus sensée que toute autre, qu'arrivera-t-il? Que deviendra votre inclination, quand elle n'aura plus de prétexte? Voyez au contraire le sage et bienveillant Adraste qui se dit à lui-même : Je témoignerai à cette personne de l'affection et de l'estime, parce qu'elle est ma femme. Cette manière de penser est noble et généreuse. Les attraits éphémères ont beau disparaître, elle n'en est pas moins sa femme. Le noble principe subsiste et n'est pas soumis à l'inconstance des circonstances extérieures. Tel est le caractère des principes, comparés aux mouvements que font

naître les circonstances particulières; et tel est l'homme qui agit d'après des principes, comparé à celui que surprend à l'occasion un bon et généreux mouvement. Que sera-ce donc si la voix secrète de son cœur parle ainsi : je dois secourir cet homme parce qu'il souffre; ce n'est pas qu'il soit mon ami ou mon compagnon ; ce n'est pas non plus que je le croie capable de payer un jour mon bienfait de sa reconnaissance; il ne s'agit pas en ce moment de raisonner et de s'arrêter à des questions; c'est un homme, et tout ce qui arrive aux hommes me touche aussi. Sa conduite s'appuie alors sur le plus haut principe de bienveillance qui soit dans la nature humaine, et elle est tout-à-fait sublime, tant par l'invariabilité de ce principe que par l'universalité de son application.

Je continue mes remarques. L'homme d'une humeur mélancolique s'inquiète peu du jugement des autres et de ce qu'ils tiennent pour bon ou pour vrai ; il ne se fie qu'à ses propres lumières. Comme il donne à ses motifs le caractère de principes, il n'est pas facile de l'amener à d'autres idées; sa constance dégénère même parfois en opiniâtreté. Il voit avec indifférence le changement des modes, et méprise leur éclat. L'amitié est un sentiment qui lui convient, parce qu'elle est sublime. Il peut bien perdre un ami inconstant, mais celui-ci ne le perdra pas si tôt : le souvenir même d'une

amitié éteinte est encore respectable à ses yeux. Pour lui l'affabilité est belle, mais un silence éloquent est sublime. Il garde fidèlement ses secrets et ceux des autres. Il trouve la véracité sublime, et il hait le mensonge et la dissimulation. Il a un sentiment élevé de la dignité de la nature humaine. Il s'estime lui-même et tient chaque homme pour une créature qui mérite de l'estime. Il ne supporte aucune basse servitude, et son noble cœur ne respire que pour la liberté. Toutes les chaînes lui sont odieuses, depuis les chaînes dorées qu'on porte à la cour jusqu'aux fers pesants des galériens. C'est un juge sévère pour lui-même et les autres, et vous le trouverez plus d'une fois mécontent de lui-même et dégoûté du monde.

Quand ce caractère vient à dégénérer, la gravité incline à la tristesse, la piété au fanatisme, l'amour de la liberté à l'enthousiasme. L'offense et l'injustice allument en lui le désir de la vengeance; il est alors très-redoutable, car il brave le danger et méprise la mort. Si sa sensibilité est troublée et que sa raison ne soit pas suffisamment éclairée, il tombe dans le *bizarre*. Inspirations, apparitions, tentations, toutes ces choses l'assaillent. Son intelligence est-elle plus faible encore, il tombe encore plus bas, dans les *sottises*. Songes prophétiques, pressentiments et miracles, voilà pour lui. Il court le risque de devenir *fantasque* ou *extravagant*.

Dans l'homme dont le tempérament est sanguin, le *sentiment du beau* domine. Aussi ses amis sont-ils riants et vifs. S'il n'est point gai, c'est qu'il est mécontent, car il ne sait guère renfermer en lui-même sa satisfaction. Il trouve la variété belle et il aime le changement. Il cherche la joie en lui-même et autour de lui, égaie les autres et se montre bon compagnon. Il a beaucoup de sympathie morale. Il est joyeux de la gaieté des autres et triste de leurs peines. Son sentiment moral est beau, mais ne repose pas sur des principes; au contraire, il dépend toujours immédiatement de l'impression du moment. Il est l'ami de tous les hommes, ou, ce qui revient au même, il n'est proprement l'ami de personne, quoiqu'il soit bon et bienveillant. Il ne dissimule pas. Aujourd'hui il aura pour vous des manières affables et amicales, et demain, si vous êtes malade ou malheureux, il sera véritablement et sincèrement touché, mais il s'éloignera de vous tout doucement, jusqu'à ce que les circonstances soient changées. N'en faites jamais un juge : les lois sont ordinairement trop sévères pour lui, et il se laisse corrompre par les larmes. C'est un mauvais saint, car il n'est jamais ni absolument bon ni absolument mauvais. Il s'égare souvent, et devient vicieux plus par complaisance que par inclination. Il est généreux et bienfaisant, mais il paie mal ses créanciers, parce

qu'il a plutôt de la bonté que le sentiment de la justice. Personne n'a une si bonne opinion de son cœur que lui-même. Alors même qu'on n'a pas beaucoup d'estime pour lui, on ne laisse pas de l'aimer. Quand son caractère décline, il tombe dans le *fade,* c'est-à-dire dans les bagatelles et les puérilités. Si l'âge ne diminue pas sa vivacité ou ne lui donne pas plus d'intelligence, il court le risque de devenir un vieux *fat.*

Celui à qui on attribue une nature *cholérique* a un sentiment dominant pour cette sorte de sublime qu'on peut appeler le *magnifique.* Le magnifique n'est proprement que l'apparence du sublime, ou une couleur très-tranchante qui nous cache l'intérieur de le chose ou de la personne, lequel est peut-être mauvais et commun, et qui nous trompe et nous touche par l'éclat extérieur. De même qu'un édifice, recouvert d'un enduit qui représente des pierres de taille, produit une impression aussi noble que s'il était construit de cette manière, et que des corniches et des pilastres éveillent en nous l'idée de la solidité, bien qu'ils n'aient pas de soutien et qu'eux-mêmes ne soutiennent rien, ainsi brillent les vertus factices, clinquant de sagesse et mérite en peinture.

Le colérique juge son propre mérite et la valeur de ses actions d'après l'apparence qu'il peut avoir aux yeux des autres. Il est indifférent à la qualité intérieure des choses et aux motifs des actions;

il n'est animé d'aucune véritable bienveillance ni touché par l'estime. (1) Sa conduite est artificielle. Il faut qu'il sache se placer à divers points de vue, afin de juger l'effet qu'il produira selon les diverses positions du spectateur; car il ne s'inquiète pas de ce qu'il est, mais de ce qu'il paraît. Il faut donc qu'il connaisse bien l'effet que sa conduite doit produire au dehors sur le goût général, et les diverses impressions qu'elle fera naître. Comme cette attention et cette prudence exigent beaucoup de sang-froid, et qu'il ne se laisse pas aveugler par l'amour, la pitié et la sympathie, il échappera aussi à beaucoup de folies et de désagréments, dans lesquels tombe l'homme sanguin, qui se livre à l'entraînement du premier sentiment. Aussi parait-il ordinairement plus raisonnable qu'il ne l'est en effet. Sa bienveillance n'est que politesse; son estime, cérémonie; son amour, flatterie étudiée. Il est toujours rempli de lui-même, quand il prend l'air d'un amant ou d'un ami, et il n'est jamais ni l'un ni l'autre. Il cherche à briller par les modes, mais comme tout en lui est artificiel et factice, il est raide et guindé. Il agit d'après des principes beaucoup plus que le sanguin, qui n'est mû que par des impressions accidentelles; mais ses principes ne sont pas ceux de la vertu, ce sont ceux de

(1) Il ne se regarde même comme heureux qu'autant qu'il présume qu'on le tient pour tel.

l'honneur. Il n'a point le sentiment de la beauté ou de la valeur des actions, mais il ne songe qu'au jugement que le monde en portera. Comme sa conduite, quand on n'en voit pas les motifs, est d'ailleurs presque aussi généralement utile que la vertu même, il obtient du vulgaire la même estime que l'homme vertueux, mais il se cache soigneusement à des yeux plus pénétrants, parce qu'il sait que la découverte des motifs qui le déterminent secrètement lui enlèverait l'estime. Aussi est-il très sujet à la dissimulation; hypocrite en religion, flatteur dans le commerce du monde, changeant suivant les circonstances dans les partis politiques. Il se fait volontiers l'esclave des grands, pour devenir par ce moyen le tyran des petits. La *naïveté,* cette noble et belle simplicité qui porte le cachet de la nature et non celui de l'art, lui est tout-à-fait étrangère. C'est pourquoi, quand son goût dégénère, l'éclat qu'il fait paraître devient *criant,* c'est-à-dire brille d'une manière désagréable. Son style et sa parure tombent alors dans le galimatias et dans l'outré, espèce de sottise qui est au magnifique ce que le bizarre ou le fantasque est au sublime sérieux. Quand il est offensé, il a recours aux duels ou aux procès, et, dans ses relations civiles, il n'est occupé que de ses ayeux, de son rang et de ses titres. Tant qu'il n'est que vain, c'est-à-dire tant qu'il ne cherche que l'honneur, et ne songe qu'à

plaire aux yeux, il est déjà insupportable; mais, si, manquant de toute supériorité réelle et de tout talent, il est rempli d'orgueil, il devient précisément ce qu'il craindrait le plus de paraître, un *fou*.

Comme dans le caractère *phlegmatique* il n'entre ordinairement aucun ingrédient du sublime ou du beau, du moins à un degré qui mérite de fixer l'attention, ce caractère n'appartient pas à l'ensemble de nos observations.

De quelque espèce que soient les sentiments délicats dont nous nous sommes occupés jusqu'ici, qu'ils soient sublimes ou beaux, c'est leur sort commun de paraître toujours faux et absurdes à celui qui n'y est pas décidément porté par sa nature. Un homme qui n'aime que les occupations tranquilles et utiles manque, pour ainsi dire, d'organes pour sentir ce qu'il y a de noble dans un poëme ou dans une vertu héroïque; il préfère Robinson à Grandisson, et Caton n'est pour lui qu'un fou opiniâtre. De même, des personnes d'un naturel plus sérieux trouvent fade ce qui est attrayant pour d'autres, et la naïveté ingénue d'une pastorale leur paraît insipide et puérile. Et même ceux qui ne sont pas entièrement privés de ces sentiments délicats en sont affectés de bien des manières, et l'on voit que celui-ci trouve noble et plein de convenance ce que celui-là trouve grand mais bizarre. Les occasions que nous avons d'observer le goût d'un autre

en des choses qui n'ont pas de caractère moral nous fournissent le moyen de conclure avec assez de vraisemblance le caractère des facultés supérieures de son esprit et même des sentiments de son cœur. Je soupçonnerais fort celui qui trouverait de l'ennui dans une belle musique de n'être pas très sensible aux beautés de l'art d'écrire et aux délicates séductions de l'amour.

Il y a un certain esprit des bagatelles * qui annonce une espèce de sentiment délicat directement opposé au sublime. C'est le goût des choses qui supposent beaucoup d'*art* et demandent beaucoup de peine, comme des vers qu'on peut lire à rebours, des énigmes, des montres en bagues, des chaînes à puces, etc. C'est le goût de tout ce qui est composé et *arrangé* avec beaucoup de recherche, mais sans aucun but d'utilité, par exemple des livres soigneusement alignés sur les longues tablettes d'une bibliothèque, où se promène une tête vide qui se borne à les regarder, des appartements parés comme des cabinets d'optique et entretenus avec la plus grande propreté, mais habités par un hôte dur et acariâtre. C'est le goût enfin de tout ce qui est *rare*, si médiocre qu'en soit d'ailleurs la valeur intrinsèque, comme la lampe d'Épictète, un gant du roi Charles XII, et, sous certain rapport, les médailles. On

* Kant cite entre parenthèses cette expression même, qu'il traduit par *Geist der Kleinigkeiten*.

peut soupçonner ceux qui ont ces goûts d'être pointilleux et fantasques dans la science, et de n'avoir pas dans leurs mœurs le sentiment de ce qui est beau et noble en soi.

Nous avons souvent le tort d'accuser ceux qui n'aperçoivent pas la valeur ou la beauté de ce qui nous touche ou nous charme, *de ne pas le comprendre*. Il ne s'agit pas tant ici de ce que comprend notre *intelligence* que de ce qu'éprouve notre sensibilité. Cependant les capacités de l'âme sont si intimement liées, qu'on peut le plus souvent juger des dons de l'esprit par la manière dont le sentiment se manifeste. Car c'est en vain que ces dons auraient été prodigués à celui qui n'aurait pas en même temps un vif sentiment de ce qui est véritablement noble ou beau, et qui n'y trouverait pas un mobile pour faire de ces dons un bon et légitime usage (1).

On n'appelle ordinairement *utile* que ce qui peut satisfaire des besoins plus grossiers, comme ce qui

(1) On remarque aussi qu'une certaine délicatesse de sentiment passe pour un mérite. Qu'un homme, après un repas copieux, puisse dormir d'un profond sommeil, on dira de lui qu'il a un bon estomac, mais on ne lui en fera pas un mérite. Qu'un autre au contraire sacrifie une partie de son repas au plaisir d'entendre de la musique, qu'il trouve dans un tableau une agréable distraction, ou qu'il aime à lire des choses ingénieuses, ne fût-ce que de petites poésies, il passera aux yeux de presque tout le monde pour un homme distingué, et on aura de lui une opinion avantageuse.

peut nous procurer le superflu dans la nourriture et dans la boisson, ou le luxe dans notre habillement et dans nos meubles, et la prodigalité dans les festins. Je ne vois cependant pas pourquoi on ne met pas également au nombre des choses utiles tout ce que nous font désirer nos sentiments les plus vifs. Si on estime tout sur ce pied, celui qui n'a d'autre guide que *l'intérêt personnel* ne sera jamais un homme avec qui on puisse raisonner sur les choses qui exigent un goût délicat. Pour cet homme, une poule vaudra certainement mieux qu'un perroquet, une marmite qu'un vase de porcelaine, un paysan que toutes les têtes savantes du monde, et l'on a bien tort de se donner tant de peine pour découvrir la distance des étoiles fixes, tant qu'on n'aura pas trouvé le meilleur moyen de se servir de la charrue. Mais quelle folie de discuter ici, puisque nos sentiments ne s'accordent pas et qu'il est impossible de les mettre d'accord! Cependant il n'est pas d'homme, si grossiers et si vulgaires que soient ses sentiments, qui ne puisse s'apercevoir que les charmes et les agréments de la vie, les moins indispensables en apparence, attirent presque tous nos soins, et que, si nous voulions les exclure, presque tous nos efforts seraient sans motif et sans but. De même, il n'est personne assez grossier pour ne pas sentir qu'une action morale, du moins dans un autre, nous touchera

d'autant plus qu'elle sera plus désintéressée, et que les motifs en seront plus nobles.

Quand j'observe alternativement les côtés nobles et les côtés faibles de l'homme, je me reproche à moi-même de ne pouvoir me placer au point d'où l'on voit ces contrastes s'harmoniser de manière à donner un caractère imposant au grand tableau de la nature humaine. Car je n'ignore pas que les positions les plus grotesques, rapportées au grand plan de la nature, ne peuvent que causer une noble impression, quoique nous ayons la vue trop courte pour les saisir sous ce rapport. Cependant, pour jeter un coup d'œil rapide sur ce plan, je crois pouvoir ajouter les remarques suivantes. Ceux d'entre les hommes qui agissent d'après des *principes* sont *peu nombreux*, et cela est un bien en définitive, car il est facile de s'égarer dans ces principes, et le dommage qui en résulte est d'autant plus grand que les principes sont plus généraux et que la personne qui y soumet sa conduite est plus constante. Ceux qui obéissent à de *bons penchants* sont *plus nombreux*, et cela est excellent, quoiqu'on ne puisse guère en faire un mérite aux individus; car, si ces instincts vertueux trompent parfois, ils atteignent, l'un dans l'autre, le grand but de la nature, comme les autres instincts qui dirigent si régulièrement le monde animal. Ceux qui ont toujours devant les yeux leur cher moi, qui y rapportent tous leurs efforts, et

pour qui *l'intérêt personnel* est un grand axe autour duquel ils voudraient tout faire tourner, sont *les plus nombreux*; et il ne peut rien y avoir de plus avantageux, car ce sont les plus actifs, les mieux réglés et les plus prudents. Ils donnent au tout de la consistance et de la solidité, en concourant, sans le vouloir, à l'utilité générale, et en fournissant les matériaux et les fondements sur lesquels des âmes plus délicates peuvent répandre la beauté et l'harmonie. Enfin *l'amour de l'honneur* est dans *tous* les cœurs, quoique diversement partagé, ce qui doit donner à l'ensemble une beauté ravissante. Car, bien que l'ambition soit une folie, quand on en fait la règle unique à laquelle on rapporte toutes ses autres inclinations, elle est cependant excellente comme mobile auxiliaire. En effet, en agissant sur ce grand théâtre conformément à ses inclinations dominantes, chacun obéit en même temps à un mobile secret qui le pousse à se placer à un point de vue étranger, pour pouvoir juger l'impression que sa conduite doit produire sur les autres. C'est ainsi que les divers groupes se réunissent en un tableau d'un magnifique effet, où l'unité règne au milieu de la variété, et dans l'ensemble duquel éclatent la beauté et la dignité de la nature humaine.

TROISIÈME SECTION.

DE LA DIFFÉRENCE DU SUBLIME ET DU BEAU DANS LE RAPPORT DES SEXES.

Celui qui le premier comprit toutes les femmes sous la dénomination de *beau sexe* voulut peut-être leur dire quelque chose de flatteur, mais il rencontra plus juste qu'il ne le crut sans doute lui-même. Car, sans considérer que leur figure est en général plus fine, leurs traits plus délicats et plus doux, leur physionomie plus significative et plus attrayante dans l'expression de l'amitié, de la plaisanterie et de l'affabilité, que chez les hommes, et sans parler de cette vertu magique et secrète par laquelle elles nous disposent, en nous passionnant, à les juger d'une manière favorable, on remarque surtout dans le caractère de ce sexe des traits particuliers qui le distinguent clairement du nôtre, et qui sont principalement marqués au coin de la *beauté*. D'un autre côté, nous pourrions revendiquer la dénomination de *sexe noble*, si ce n'était pas le devoir d'un noble caractère de repousser les titres d'honneur et de mieux aimer les donner que les recevoir. Ce n'est pas qu'il faille entendre par

là que la femme manque de qualités nobles ou que l'homme ne peut avoir aucune espèce de beauté; au contraire, on veut que chaque sexe réunisse ces deux genres de qualités, mais de telle sorte que, chez la femme, tous les autres avantages concourent à relever le caractère de la *beauté*, auquel elle doit rapporter tout le reste; tandis qu'au contraire le *sublime* doit être le signe caractéristique de l'homme et dominer visiblement toutes ses qualités. Tel est le principe qui doit diriger tous nos jugements, soit de blâme, soit d'éloge, sur les deux sexes; celui que doit avoir en vue toute éducation, tout effort entrepris pour conduire l'un ou l'autre à sa perfection morale, si on ne veut effacer entièrement cette différence attrayante que la nature a mise entre eux. Car il ne suffit pas de se représenter qu'on a des créatures humaines sous les yeux, il ne faut pas oublier que ces créatures ne sont pas toutes du même genre.

Les femmes ont un sentiment inné et puissant pour tout ce qui est beau, élégant et orné. Déjà dans l'enfance elles aiment la parure. Elles sont propres et très-sensibles à tout ce qui peut causer du dégoût. La plaisanterie leur plaît, et on peut les amuser avec des bagatelles, pourvu que celles-ci soient gaies et riantes. Elles ont de très-bonne heure des manières modestes; elles savent se donner un air fin, et se posséder elles-mêmes dans un âge où la

jeunesse bien élevée de l'autre sexe est encore intraitable, gauche et embarrassée. Elles ont beaucoup de sympathie, de bonté et de compassion. Elles préfèrent le beau à l'utile : aussi font-elles volontiers des épargnes sur le superflu de leur entretien, afin de pouvoir dépenser davantage pour leur toilette et leur parure. Elles sont très-sensibles à la plus petite offense, et très-habiles à remarquer le plus léger manque d'attention et d'estime. En un mot, elles représentent dans la nature humaine la prédominence des belles qualités sur les nobles, et elles servent même à policer le sexe masculin.

On me dispensera, je l'espère, de l'énumération des qualités des hommes, parallèles à celles dont je viens de parler, et on se contentera de les considérer en les rapprochant les unes des autres. Le beau sexe a autant d'esprit que le sexe masculin, mais c'est du *bel esprit*, tandis que le nôtre est un *esprit profond*, expression identique à celle de sublime.

C'est le propre des actions belles d'annoncer une grande facilité et de paraître avoir été accomplies sans aucune peine; au contraire, de grands efforts, des difficultés surmontées excitent l'admiration et appartiennent au sublime. De profondes réflexions, une contemplation longue et soutenue sont nobles mais difficiles, et ne conviennent guère à une personne dont les charmes naturels ne nous

doivent donner d'autre idée que celle de la beauté. Des études fatigantes, de pénibles recherches, quelque loin qu'une femme les pousse, effacent les avantages propres à son sexe; elle pourra bien devenir, à cause de la rareté du fait, l'objet d'une froide admiration, mais aussi elle y compromettra ces charmes qui lui donnent un si grand pouvoir sur l'autre sexe. Une femme qui a la tête pleine de grec, comme madame *Dacier*, ou qui entreprend de savantes dissertations sur la mécanique, comme la marquise du *Châtelet*, ferait très-bien de porter une barbe, car cela exprimerait peut-être encore mieux le profond savoir qu'elle ambitionne. Le bel esprit choisit pour objet tout ce qui touche aux sentiments les plus délicats; il abandonne les spéculations abstraites ou les connaissances utiles mais sèches à l'esprit laborieux, solide et profond. Ainsi les femmes n'apprendront pas la géométrie; elles ne sauront du principe de la raison suffisante, ou des monades, que ce qui leur sera nécessaire pour sentir le sel répandu dans les satires des petits critiques de notre sexe. Les belles peuvent laisser tourner les tourbillons de Descartes, sans s'en inquiéter, quand même l'aimable *Fontenelle* voudrait les accompagner au milieu des planètes. Elles ne perdront rien de la puissance de leurs charmes pour ignorer tout ce qu'*Algarotti* a pris la peine d'écrire pour elles sur les forces attractives de la

matière, d'après le système de Newton. Dans l'histoire, elles ne se rempliront pas la tête de batailles, et, dans la géographie, de places fortes; car il leur convient tout aussi peu de sentir la poudre à canon qu'à nous de sentir le musc.

On dirait que c'est par une ruse malicieuse que les hommes veulent inspirer au beau sexe ce mauvais goût. Car, sentant bien leur faiblesse à l'endroit des charmes naturels de ce sexe, et sachant qu'un seul regard malin les trouble bien plus que la question la plus difficile, ils savent aussi que, dès que les femmes suivent ce goût, ils retrouvent leur supériorité, et acquièrent un avantage qu'ils auraient sans cela bien difficilement obtenu, celui de flatter avec une généreuse indulgence la faiblesse de leur vanité. L'objet de la science des femmes, c'est surtout l'espèce humaine, et, dans l'espèce humaine, l'homme en particulier. Leur philosophie n'est pas de raisonner, mais de sentir. Il ne faut pas perdre de vue cette vérité, si on veut leur donner l'occasion de montrer leur belle nature. On ne doit pas chercher à développer leur mémoire, mais leurs sentiments moraux, et cela, non par des règles générales, mais par le récit d'actions particulières sur lesquelles on appellera leur jugement. Les exemples tirés de l'antiquité et qui montrent l'influence que le beau sexe a exercée dans les affaires du monde, les diverses conditions que lui ont faites

les hommes en d'autres siècles et dans des pays étrangers, le caractère des deux sexes, lorsqu'il se traduit dans ces exemples, le goût changeant des plaisirs, voilà leur histoire et leur géographie. Il est beau de rendre agréable à une femme la vue d'une carte représentant le globe terrestre ou les principales parties de la terre. On y parvient lorsqu'en la mettant sous ses yeux, on lui dépeint les divers caractères des peuples, la variété de leurs goûts et de leurs sentiments moraux, surtout si on en montre l'influence sur les rapports des sexes entre eux, et qu'on y ajoute quelques simples explications tirées de la différence des climats, de la liberté ou de l'esclavage de ces peuples. Il importe peu qu'elles sachent ou ignorent les divisions particulières de ces pays, leur industrie, leur puissance ou leur souverain. De même, du système du monde elles n'ont besoin de savoir que ce qu'il leur en faut pour être touchées du spectacle du ciel dans une belle soirée, c'est-à-dire pour comprendre, de quelque manière, qu'il existe encore d'autres mondes et d'autre belles créatures. Le sentiment des peintures expressives, celui de la musique, non de celle qui montre de l'art, mais de celle qui touche, tout cela épure et élève le goût de ce sexe et se trouve toujours lié à des émotions morales. Jamais pour les femmes d'instruction froide et spéculative; toujours des sentiments, j'entends de ceux

qui conviennent le plus possible à la condition de leur sexe. Mais une instruction de cette nature est rare parce qu'elle exige des talents, de l'expérience et un cœur plein de sentiment; et les femmes peuvent se passer de toute autre instruction, parce qu'elles savent très-bien se former elles-mêmes sans ce secours.

La vertu des femmes doit être *belle* *; celle des hommes, *noble*. Les femmes éviteront le mal, non parce qu'il est injuste, mais parce qu'il est haïssable, et les actions vertueuses sont pour elles des actions moralement belles. Ne leur parlez pas de nécessité, de devoir, d'obligation. Elles supportent difficilement les ordres et toute contrainte brutale. Elles ne font rien que ce qui leur plaît, et l'art consiste à faire que le bien seul leur plaise. Je ne crois guère que le beau sexe se conduise par des principes, et j'espère ne pas l'offenser par là, car les principes sont extrêmement rares, même chez les hommes. Aussi la Providence a-t-elle mis dans leur cœur des sentiments bons et bienveillants, un sentiment délicat des bienséances, une âme complaisante. Mais ne leur demandez pas de sacrifices et de magnanimes efforts sur elles-

* Ce genre de vertu, nous l'avons appelé plus haut, par un sévère jugement, *vertu adoptive*; mais ici, dans son rapport avec le caractère du beau sexe, comme il mérite d'être jugé favorablement, nous le nommerons en général *belle vertu*.

mêmes. Un mari ne doit jamais dire à sa femme qu'il expose une partie de sa fortune pour un ami. Pourquoi irait-il enchaîner son humeur affable et gaie, en chargeant son esprit du poids d'un secret important, dont lui seul doit être le gardien? Beaucoup des faiblesses mêmes des femmes sont, pour ainsi dire, de *beaux défauts*. L'offense ou le malheur remplit leur âme tendre de chagrin. L'homme ne doit jamais verser que des larmes généreuses; celles que lui font répandre la souffrance ou des revers de fortune le rendent méprisable. La *vanité*, qu'on reproche de tant de manières au beau sexe, est, si l'on veut, un défaut, mais c'est du moins un beau défaut. Car, sans parler du désappointement qu'éprouveraient les hommes qui aiment tant à flatter les femmes, si celles-ci n'étaient disposées à bien accueillir leurs propos, cette inclination anime encore leurs charmes. Elle les pousse à se donner des grâces et un bon maintien, à laisser agir librement la vivacité de leur esprit, à briller et à relever leur beauté par tout ce que la mode invente incessamment. Il n'y a rien là d'offensant pour les autres; on y trouve, au contraire, lorsque le bon goût y préside, tant d'agrément, que c'est être mal avisé que de les censurer avec aigreur. Une femme qui sur ce point est trop volage et trop frivole s'appelle une *folle*, et cette épithète ne renferme pas un reproche aussi

dur que quand on l'applique à l'homme, en changeant la désinence; à tel point qu'entre des personnes qui s'entendent bien elle exprime quelquefois une flatterie familière. Si la vanité est un défaut qui, chez les femmes, mérite qu'on l'excuse, l'*orgueil* n'est pas seulement chez elles blâmable comme chez les hommes en général, mais il défigure entièrement le caractère de leur sexe; car ce vice stupide et haïssable est tout-à-fait opposé aux charmes modestes et engageants. Une personne qui a ce défaut est dans une position difficile : il faut qu'elle consente à être jugée sévèrement et sans indulgence ; car quiconque prétend jouir d'une grande considération dispose au blâme tous ceux qui l'entourent. La découverte du moindre défaut donne à tous une véritable joie, et l'épithète de *folle* perd ici sa signification adoucie. Il faut bien distinguer la vanité de l'orgueil. La vanité recherche les suffrages et honore en quelque manière ceux auprès de qui elle se donne cette peine; l'orgueil s'en croit déjà en pleine possession, et, comme il ne s'efforce point de les obtenir, il n'en obtient aucun.

Si un grain de vanité ne nuit en rien à une femme aux yeux des hommes, au contraire, plus il est visible, plus il jette la division dans le beau sexe. Les femmes se jugent alors entre elles très-sévèrement, parce que les charmes de

l'une semblent obscurcir ceux de l'autre, et celles qui ont de grandes prétentions à faire des conquêtes sont rarement amies dans le vrai sens du mot.

Il n'y a rien de plus opposé au beau que ce qui inspire le *dégoût*, comme il n'y a rien de plus éloigné du sublime que le ridicule. Aussi ne peut-on faire un outrage plus sensible à un homme que de le traiter de *fou*, et à une femme que de la trouver *repoussante*. Le *Spectateur anglais* soutient qu'il n'y a pas de reproche plus chagrinant pour un homme que celui de *menteur*, et pour une femme que celui d'*impudique*. Je ne discute pas la valeur de cette opinion, à la juger suivant la sévérité de la morale. La question ici n'est pas de savoir ce qui mérite en soi le plus grand blâme, mais ce qu'on ressent en fait avec le plus de force. Or je demande à chacun de mes lecteurs si, en se plaçant par la pensée dans un cas semblable, il ne partage pas mon avis. Ninon de Lenclos n'avait pas la moindre prétention à la chasteté, et cependant elle eût été amèrement offensée si un de ses amants eût montré la moindre répugnance pour sa personne. On sait le sort cruel qu'éprouva Monadelschi pour une expression blessante dans ce genre sur une princesse qui ne voulait cependant point passer pour une Lucrèce. Il est insupportable de ne pouvoir plus faire le mal quand même on le voudrait, puisqu'en y renonçant on ne pratique plus qu'une vertu très-douteuse.

Une chose sert à éloigner les femmes autant que possible de tout ce qui peut inspirer du dégoût, c'est l'amour de la *propreté*, qui convient d'ailleurs à tous les hommes, mais qui doit être regardée comme une des premières vertus du beau sexe; les femmes ne peuvent guère la pousser trop loin, tandis que chez les hommes elle dépasse quelquefois la mesure et devient alors quelque chose de fade.

La *pudeur* est un secret dont se sert la nature pour mettre des bornes à un penchant indomptable, qui, provoqué par le cri de la nature, semble s'accorder avec de bonnes qualités morales, alors même qu'il s'en écarte. Elle est donc très-nécessaire comme supplément aux principes, car il n'y a pas de penchant qui rende les sophistes plus habiles à inventer de complaisants principes. Elle sert encore à jeter un voile mystérieux sur les desseins les plus légitimes et les plus importants de la nature, de peur qu'une trop grande connaissance de ceux-ci ne nous inspire du dégoût ou au moins de l'indifférence pour le but final d'un penchant, sur lequel reposent les inclinations les plus délicates et les plus vives de la nature humaine. Cette qualité est surtout propre au beau sexe et lui sied parfaitement. Aussi est-ce une méprisable grossièreté que de chercher à embarrasser ou à chagriner la tendre modestie des femmes par cette espèce de plaisanteries de mauvais ton qu'on

nomme *obscénité*. Comme cependant, qu'on tourne autant qu'on voudra autour du secret de la nature, le penchant qui nous entraîne vers l'autre sexe est en définitive la cause des charmes que nous lui trouvons, et que la femme est toujours, comme femme, l'agréable sujet d'un entretien où respirent des mœurs douces, voilà pourquoi sans doute des hommes, d'ailleurs aimables, prennent de temps en temps la liberté de faire entrevoir à travers leurs malicieuses plaisanteries de fines allusions qui leur méritent le titre de *malins*, et, parce qu'ils n'offensent point par des regards trop curieux ou qu'ils ne songent point à blesser l'estime, croient avoir le droit de traiter de *prude* la personne qui les reçoit d'un air froid et mécontent. Je ne parle de cette malice que parce qu'on l'a considérée comme une marque déterminée de bonne société, et que, dans le fait, on y a jusqu'ici dépensé beaucoup d'esprit; quant au jugement qu'en doit porter une morale sévère, il n'en est point ici question, puisque, parlant du sentiment du beau, je n'ai à considérer et à expliquer que des apparences.

Les qualités nobles de ce sexe, qui cependant, comme nous l'avons déjà remarqué, ne doivent jamais rendre méconnaissable le sentiment du beau, ne s'annoncent jamais plus clairement et plus sûrement que par la *modestie*, sorte de sim-

plicité et de naïveté noble. On y voit briller une tranquille bienveillance et une estime pour les autres, accompagnées d'une *noble confiance* en soi-même et d'une juste appréciation de sa personne, qu'on retrouve toujours dans un caractère sublime. Comme cet heureux accord séduit par un charme touchant et commande l'estime, il met toutes les autres qualités brillantes à l'abri de la malignité du blâme et de la raillerie. Les personnes douées d'un tel caractère ont aussi un cœur fait pour l'amitié, disposition qu'on ne saurait trop estimer chez les femmes, car elle y est très-rare, quoiqu'elle y ait un charme infini.

Comme notre but est de juger des sentiments, on ne peut nous savoir mauvais gré d'expliquer autant que possible la différence des impressions que font sur les hommes la figure et les traits du beau sexe. Tout cet enchantement repose au fond sur le penchant qui nous porte vers lui. La nature poursuit son grand dessein, et toutes les délicatesses qui s'y joignent, qu'elles paraissent s'en éloigner tant qu'elles voudront, n'en sont que des accessoires, et empruntent, en définitive, tout leur charme à la même source. Un *goût sain et solide*, qui est toujours déterminé par ce penchant, ne sera que faiblement touché par les charmes du maintien, des traits du visage, des yeux, etc., dans une femme, et, comme il ne voit en elle que le sexe,

il traite ordinairement la délicatesse des autres de pur badinage.

Quoique ce goût ne soit pas délicat, il n'est cependant pas à mépriser. Car c'est grâce à lui que la meilleure partie des hommes obéit d'une manière simple et sûre à la grande loi de la nature (1). C'est par là que se forment la plupart des mariages, au moins dans la classe la plus laborieuse de la société; et, lorsqu'un homme n'a pas la tête remplie d'airs enchanteurs, de regards languissants, de noble maintien, etc., et qu'il ne comprend rien à tout cela, il n'en est que plus attentif aux vertus domestiques, à l'économie, etc., et même à la dot. Quant au goût délicat, qui exige qu'on fasse une distinction entre les charmes extérieurs des femmes, il s'attache à ce qu'il y a de *moral* ou de *non moral* dans la figure et dans l'expression du visage. En considérant les agréments d'une femme sous ce dernier point de vue, on pourra l'appeler *jolie*. Des formes bien proportionnées, des traits réguliers, une heureuse harmonie de la couleur du teint et de celle des yeux, ce sont là des beautés qui plaisent aussi dans un bouquet de

(1) Comme toutes les choses du monde ont aussi leur mauvais côté, il est fâcheux que cette espèce de goût dégénère plus facilement qu'un autre en libertinage; car, comme le feu qu'une personne a allumé peut être éteint par une autre, il n'y a pas assez d'entraves pour retenir dans de justes bornes un si indomptable penchant.

fleurs et obtiennent une froide admiration. Le visage même, s'il ne dit rien, a beau être joli, il ne parle point au cœur. Mais, quand l'expression des traits, des yeux et de la figure est morale, elle s'adresse au sentiment du sublime ou à celui du beau. Une femme, chez qui les agréments de son sexe font surtout paraître l'expression morale du sublime, s'appelle *belle* dans le véritable sens du mot; celle dont la physionomie ou les traits du visage ont un caractère moral qui annonce les qualités du beau, est *agréable*, et; si elle l'est à un haut degré, *charmante*. La première, sous un air calme, dans un noble maintien et dans des regards modestes, laisse percer l'éclat d'une belle âme; une sensibilité tendre et un cœur bienveillant se peignent sur son visage et s'emparent à la fois du penchant et du respect de nos cœurs. Dans les yeux riants de la seconde éclatent la gaieté, l'esprit, une fine malice, une légère moquerie et une froideur simulée. Elle attire, tandis que la première touche; l'amour dont elle est capable et qu'elle inspire aux autres est fugitif, mais beau, tandis que le sentiment qu'inspire l'autre est tendre, mêlé d'estime et durable. Je ne veux pas me laisser entraîner trop loin dans des analyses de ce genre, car en pareille matière l'auteur a toujours l'air de suivre sa propre inclination. Cependant, j'ajouterai encore que le goût qu'ont beaucoup de dames pour

un teint pâle, mais sain, s'explique très-aisément. C'est qu'en effet cette sorte de teint accompagne d'ordinaire un caractère doué d'une sensibilité plus profonde et plus tendre, ce qui rentre dans le sublime, tandis qu'un teint rouge et fleuri annonce plutôt un caractère vif et joyeux; or il est plus flatteur pour la vanité de toucher et d'enchaîner que de charmer et de séduire. Il peut y avoir des personnes jolies, mais sans aucun sentiment moral et sans aucune expression; elles ne sauront ni toucher ni charmer, si ce n'est ce goût solide, dont nous avons parlé, et à qui il arrive quelquefois de raffiner et de faire un choix à sa manière. Il est malheureux que ces belles créatures tombent aisément dans le défaut de l'*orgueil*, lorsqu'elles consultent leur miroir qui leur montre leur beauté, et parce qu'elles manquent de sentiments plus délicats, car alors elles rendent tout le monde indifférent à leur égard, excepté le flatteur qui a ses vues et use d'artifice.

On s'expliquera peut-être d'après ces idées les divers effets que la figure d'une femme produit sur le goût des hommes. Je ne parle pas de ce qui, dans ces effets, touche de trop près à l'appétit du sexe, et de ce qui est susceptible de s'accorder avec cette idée particulière de *volupté* dont s'enveloppe le sentiment de chacun, parce que cela sort de la sphère d'un goût délicat. Peut-être M. *de Buffon* a-t-il raison de soupçonner que la figure qui fait sur nous

la première impression, dans le temps où notre penchant pour le sexe est encore neuf et commence à se développer, devient comme le type auquel dans la suite devront se rapporter plus ou moins toutes les autres figures de femmes, pour exciter en nous ces capricieux désirs qui nous forcent, malgré la grossièreté de ce penchant, à choisir entre divers objets. Quant au goût plus délicat, je soutiens que tous les hommes jugent d'une manière à peu près uniforme cette espèce de beauté que nous avons nommée *jolie figure*, et que là-dessus les opinions ne sont pas aussi opposées qu'on le croit communément. Les *Circassiennes* et les *Géorgiennes* ont toujours paru très jolies aux Européens qui ont voyagé dans leurs pays. Les *Turcs*, les *Arabes*, les *Persans*, doivent avoir le même goût, puisqu'ils sont très-désireux d'embellir leur population par le mélange d'un aussi beau sang, et on remarque que cela a réellement réussi à la race persane. Les marchands de l'*Indostan* ne manquent pas de tirer un grand profit du détestable commerce qu'ils font de ces belles créatures, en les amenant aux gens riches et friands de leur pays; et l'on voit que, quelque différence que présentent les caprices du goût dans ces différentes contrées, ce qui a été une fois reconnu dans l'une comme supérieurement joli, le sera aussi dans toutes les autres. Mais si, dans le jugement qu'on porte sur la délicatesse d'une figure,

on fait entrer l'expression morale des traits, alors le goût variera chez les hommes suivant leurs sentiments moraux, ou suivant les différentes significations qu'ils pourront trouver à l'expression de la figure. On voit souvent des figures, qui, au premier abord, ne font pas un grand effet, parce-qu'elles ne sont pas décidément jolies, mais qui, dès qu'elles ont commencé à plaire, grâce à une plus intime connaissance, semblent captiver bien davantage, et s'embellir continuellement, tandis qu'au contraire une jolie figure, qui se fait remarquer tout d'un coup, est vue dans la suite avec plus de froideur. Cela vient sans doute de ce que les attraits moraux, dès qu'ils sont visibles, enchaînent davantage; et, comme il faut aux sentiments moraux une occasion pour se produire et se montrer, chaque découverte d'un nouveau charme de ce genre nous en fait soupçonner bien d'autres encore, tandis que les agréments qui ne se cachent point, lorsqu'ils ont une fois produit tout leur effet, ne peuvent plus dans la suite empêcher la curiosité amoureuse de se refroidir et de se changer insensiblement en indifférence.

Voici une remarque qui se présente tout naturellement au milieu de ces observations. Le sentiment tout à fait simple et grossier de l'appétit du sexe conduit, il est vrai, de la manière la plus directe, au grand but de la nature, et, en exécutant

son ordre, il est propre à rendre les individus heureux sans détour; mais, à cause de son universalité, il dégénère aisément en libertinage et en débauche. D'un autre côté, un goût beaucoup plus délicat sert, il est vrai, à ôter sa grossièreté à un penchant impétueux, et, en le restreignant à un très-petit nombre d'objets, à lui donner un caractère de moralité et de bienséance; mais il manque ordinairement le grand but final de la nature, et, comme il exige et attend plus qu'elle n'a l'habitude de donner, il rend rarement heureuses les personnes qui le possèdent. Le premier de ces goûts est grossier, car il s'adresse à tous les individus d'un sexe; le second est raffiné, car il ne s'adresse proprement à aucun; il n'est occupé que d'un objet, que se crée l'imagination, et qu'elle orne de toutes les nobles et belles qualités que la nature réunit rarement dans une seule personne, et que plus rarement encore elle offre à celui qui pourrait les apprécier et serait digne d'une telle possession. Voilà pourquoi on ajourne le mariage, pourquoi on finit par y renoncer tout à fait, pourquoi, ce qui est peut-être pire encore, on se repent amèrement quand on fait un choix qui n'a pas rempli son attente, car il arrive souvent comme au coq d'Ésope, qui rencontre une perle, quand le moindre grain d'orge eût bien mieux fait son affaire.

Nous pouvons remarquer ici en général que, quelque attrayantes que puissent être les impressions d'un goût délicat, il ne faut cependant chercher à le raffiner qu'avec précaution, si on ne veut pas, en lui attribuant un charme excessif, se préparer une source de chagrins et de maux. Pour peu que la chose me semblât praticable, je proposerais volontiers aux âmes nobles d'épurer ce goût, autant que possible, en tout ce qui touche leurs propres qualités ou leurs propres actions, mais de le laisser dans sa simplicité relativement à leurs jouissances ou à ce qu'elles attendent des autres. S'il en pouvait être ainsi, elles se rendraient heureuses et les autres avec elles. Il ne faut jamais oublier qu'en quelque chose que ce soit, on ne doit jamais fonder de trop grandes espérances sur le bonheur de la vie et la perfection des hommes, car celui qui ne compte que sur le médiocre a l'avantage de voir rarement son attente trompée par l'événement, tandis qu'il est quelquefois surpris par des perfections inattendues.

L'âge, ce grand ennemi de la beauté, menace tous ces attraits, et, quand l'ordre naturel est suivi, il faut que les qualités sublimes et nobles prennent peu à peu la place des belles qualités, afin qu'à mesure que la personne cesse d'être aimable, elle acquière toujours de nouveaux droits au respect. C'est, à mon avis, dans une belle simplicité, re-

levée par un sentiment délicat pour tout ce qui est attrayant et noble, que devrait consister toute la perfection du beau sexe à la fleur de l'âge. Lorsque la prétention aux attraits vient à s'affaiblir insensiblement, la lecture des livres, le développement de l'esprit pourrait peu à peu laisser aux muses la place naguère occupée par les grâces, et le mari devrait être le premier maître. Pourtant, même quand arrive cette époque de la vieillesse, si terrible pour toutes les femmes, elles appartiennent encore au beau sexe, et elles se déparent ellesmêmes, lorsque, désespérant de ne pouvoir soutenir plus longtemps ce caractère, elles s'abandonnent à une humeur chagrine et acariâtre.

Une personne d'un certain âge, qui montre en société un air doux et amical, dont l'affabilité est mêlée de gaieté et de raison, qui favorise avec bienséance les amusements de la jeunesse auxquels elle ne prend plus part, et qui, en portant son attention sur tout, montre le contentement que lui donne la joie qui l'entoure, une telle personne est encore quelque chose de plus fin et de plus délicat qu'un homme du même âge, et peut-être est-elle plus aimable qu'une jeune fille, quoique dans un autre sens. On pourrait bien reprocher un peu trop de mysticité à cet amour platonique qu'affichait un ancien philosophe, quand il disait de l'objet de son penchant : *Les grâces résident dans ses rides, et mon*

âme semble se reposer sur mes lèvres, quand je baise sa bouche flétrie; mais de telles prétentions sont déplacées à cet âge. Un vieillard qui fait l'amoureux est un vieux fat, et, dans l'autre sexe, ces sortes de prétentions excitent du dégoût. Si nous ne nous comportons pas avec bienséance, il ne faut pas s'en prendre à la nature, mais au dérèglement de notre volonté.

Afin de ne pas perdre mon texte de vue, je veux présenter encore quelques considérations sur l'influence que les deux sexes peuvent exercer l'un sur l'autre, en embellissant ou en ennoblissant leurs sentiments. Les femmes ont un sentiment particulier pour le *beau*, par rapport à ce qui les regarde *elles-mêmes*, et pour le *noble*, en tant qu'on le doit attendre des *hommes*. Les hommes au contraire ont un sentiment décidé pour le *noble* qui convient à *leurs* qualités, et pour le *beau*, en tant qu'on le doit attendre des *femmes*. Il doit résulter de là que le but de la nature est de donner à l'homme plus de *noblesse* encore, et à la femme plus de *beauté* par le penchant réciproque des deux sexes. Une femme ne s'inquiète guère de ne pas posséder certaines connaissances élevées, d'être timide et peu propre aux affaires importantes, etc., etc., elle est belle et séduisante, et cela suffit. Au contraire, elle exige toutes ces qualités de l'homme, et la sublimité de son âme ne se révèle que par l'estime qu'elle sait faire de ces nobles qualités, quand elle

les rencontre en lui. Comment, sans cela, tant d'hommes si laids, malgré tout leur mérite, parviendraient-ils à s'attacher des femmes si jolies et si séduisantes ! L'homme, au contraire, est bien plus exigeant à l'endroit des attraits ou de la beauté de la femme. La délicatesse de ses traits, sa naïve gaieté et son attrayante amabilité le dédommagent du manque de lecture et des autres défauts qu'il doit réparer lui-même par ses propres talents. La vanité et la mode peuvent bien donner à ces penchants naturels une fausse direction, et faire d'un homme un *petit-maître*, et d'une femme une *pédante* ou une *amazone*, mais la nature cherche toujours à nous ramener à elle. On peut juger, d'après cela, combien le penchant que nous avons pour les femmes pourrait contribuer à nous ennoblir, si, au lieu d'une instruction sèche, on développait en elles de bonne heure le sentiment moral, afin de les rendre capables de sentir ce qui convient à la dignité et aux qualités sublimes de l'autre sexe, et de les préparer par là à regarder avec mépris les fades minauderies, et à ne se rendre à aucune autre qualité qu'au mérite. Il est certain aussi que la puissance de leurs charmes y gagnerait en général ; car nous voyons que l'enchantement qu'ils produisent n'agit la plupart du temps que sur des âmes nobles ; les autres ne sont pas assez délicates pour l'éprouver. C'est d'une insensibilité de ce genre que se plaignait le poëte *Si-*

monide, lorsque, invité à faire entendre ses beaux chants aux Thessaliens, il répondait : *Ces gens-là sont trop sots pour se laisser tromper par un homme tel que moi.* On a déjà remarqué d'ailleurs qu'un des effets de la société du beau sexe était de rendre les mœurs des hommes plus douces, leurs manières plus élégantes et plus polies, leur maintien plus soigné, mais ceci n'est qu'un avantage accessoire (1). L'essentiel est que l'homme comme homme et la femme comme femme deviennent plus parfaits, c'est-à-dire que le penchant qu'ont les deux sexes l'un pour l'autre agisse conformément au vœu de la nature, de manière à rendre plus nobles encore les qualités de l'un, et plus belles les qualités de l'autre. Si tous deux arrivaient ainsi à leur plus grande perfection, l'homme alors, fort de son mérite, pourrait dire à la femme : *Quoique vous ne m'aimiez pas, je vous forcerai à m'estimer,* et la femme, sûre de la puissance de ses charmes, pourrait dire à l'homme : *Quoique vous ne nous estimiez pas intérieurement, nous vous forçons cependant à nous aimer.* Faute de semblables prin-

(1) Cet avantage perd lui-même beaucoup de son importance, s'il est vrai, comme on prétend l'avoir remarqué, que les hommes introduits trop tôt et trop fréquemment dans des sociétés auxquelles les femmes donnent le ton, deviennent ordinairement fades, ennuyeux ou même méprisables dans les sociétés d'hommes, parce qu'ils ont perdu le goût d'un entretien qui doit être animé mais solide, enjoué mais sérieux et utile.

cipes, nous voyons des hommes prendre, pour plaire, des airs efféminés, et quelquefois aussi (quoique plus rarement) des femmes affecter un air viril pour inspirer l'estime ; mais on fait toujours très-mal ce qu'on fait contre l'ordre de la nature.

Dans la vie conjugale, un couple bien uni ne doit former en quelque sorte qu'une seule personne morale, animée et dirigée par l'intelligence de l'homme et par le goût de la femme. Car non seulement on peut attribuer à celui-là plus de cette pénétration que donne l'expérience, et à celle-ci plus de finesse et de justesse dans le sentiment, mais aussi c'est le propre d'un noble caractère de placer dans le contentement d'un objet aimé le but de ses efforts ; et, d'un autre côté, il est d'une belle âme de chercher à répondre à de telles intentions par une aimable complaisance. Sous ce rapport donc, tout combat de supériorité est déplacé, et là où il s'élève, il est le signe assuré d'un goût grossier et d'une union mal assortie. Dès qu'il s'agit du droit de commander, tout le charme de l'union est déjà perdu ; car, comme c'est l'inclination qui doit la former, elle est déjà à moitié rompue, quand le devoir commence à se faire entendre. Toute prétention de la femme à prendre un ton dur et impérieux est odieuse, une prétention semblable chez l'homme est basse et méprisable. Cependant la sage ordonnance des choses

veut que toute cette délicatesse, toute cette tendresse de sentiment n'ait toute sa force qu'au commencement; dans la suite, l'habitude et les affaires domestiques l'émoussent insensiblement et la changent en cette amitié familière, où le grand art consiste à entretenir encore quelque reste du premier sentiment, afin que l'indifférence et la satiété n'enlèvent pas tout le plaisir qu'on s'était promis en formant une telle union.

QUATRIÈME SECTION.

DES CARACTÈRES NATIONAUX (1), DANS LEURS RAPPORTS AVEC LES DIVERS SENTIMENTS DU SUBLIME ET DU BEAU.

Les *Italiens* et les *Français* se distinguent surtout, selon moi, entre tous les autres peuples de l'Europe, par le sentiment du *beau;* les *Allemands*, les *Anglais* et les *Espagnols*, par celui du sublime. Quant à la *Hollande*, c'est un pays où ces sentiments délicats se font peu remarquer. Le beau lui-même est ravissant et nous touche, ou bien il est riant et nous charme. La première espèce de beau a quelque chose du sublime, et l'esprit dans le sentiment qu'il en a, est pensif et ravi; dans le senti-

(1) Mon but n'est nullement de peindre entièrement les caractères des nations, mais seulement d'esquisser quelques traits qui expriment leurs sentiments à l'égard du sublime et du beau. Il est aisé de voir qu'il ne faut pas exiger d'une esquisse de ce genre une parfaite exactitude, que nous ne cherchons nos modèles que dans la foule des individus qui ont des prétentions à des sentiments plus délicats, et qu'il n'y a point de nations où on ne trouve des individus qui réunissent les plus excellentes qualités de cette espèce. C'est pourquoi une critique qui tombe par hasard sur un peuple ne doit blesser personne, car chacun peut renvoyer la balle à son voisin. Quant à la question de savoir si ces différences qui séparent les nations sont accidentelles et dépendent des circonstances et des différentes sortes de gouvernement, ou si elles sont nécessairement attachées au climat, je n'ai point à m'en occuper ici.

ment de la seconde, il est riant et gai. Or la première espèce de beau semble particulièrement convenir aux Italiens, la seconde aux Français. Dans le caractère national qui exprime le sublime, celui-ci est du genre terrible et tourne quelque peu au bizarre, ou bien on a le sentiment du noble, ou bien encore celui du magnifique. Or je crois pouvoir attribuer le sentiment de la première espèce aux Espagnols, celui de la seconde aux Anglais, et celui de la troisième aux Allemands. Le sentiment du magnifique n'est pas original de sa nature, comme les autres espèces de goût, et, quoique l'esprit d'imitation s'accommode de tout autre sentiment, il est cependant plus porté vers le sublime éclatant, car le sentiment de ce genre de sublime n'est proprement qu'un sentiment mixte, où entrent à la fois celui du beau et celui du noble, mais où, chacun d'eux considéré par lui-même étant plus froid, l'esprit est plus libre de suivre certains exemples et a besoin aussi de leur impulsion. Chez les Allemands le sentiment du beau est donc moins vif que chez les Français, et le sentiment du sublime moins vif que chez les Anglais, mais les cas où ces deux sentiments doivent être mêlés leur conviennent mieux; aussi éviteront-ils les fautes où peut conduire l'exagération de chacune de ces deux espèces de sentiment.

Je ne ferai que toucher légèrement les arts et les

sciences dont le choix peut confirmer le goût que nous avons attribué à chaque nation. Le génie italien s'est surtout distingué dans la musique, dans la peinture, dans la sculpture et dans l'architecture. Tous ces beaux-arts sont cultivés en France avec un goût tout aussi délicat, quoique la beauté en soit ici moins touchante. Le sentiment de la perfection poétique ou oratoire incline davantage vers le beau en France, et vers le sublime en Angleterre. La fine plaisanterie, la comédie, la riante satire, le badinage de l'amour, un style facile et qui coule naturellement, ce sont des choses originales en France. L'Angleterre au contraire est le pays des pensées profondes, de la tragédie, du poëme épique et en général des lingots d'or, qui sous le laminoir français se transforment en feuilles minces et légères. En Allemagne l'esprit brille encore à travers la folie. Il était autrefois choquant, mais, grâce à de bons exemples et au bon sens de la nation, il a acquis plus de grâce et de noblesse, quoique la première qualité y soit moins naïve, et la seconde moins hardie que chez les deux peuples dont nous venons de parler. Le goût de la nation hollandaise pour un ordre minutieux et pour une élégance qui donne beaucoup de souci et d'embarras, annonce peu de disposition pour ces mouvements naturels et libres du génie dont la beauté serait étouffée par les soins d'une craintive pré-

voyance. Rien ne peut être plus opposé aux arts et aux sciences qu'un goût extravagant, car celui-ci pervertit la nature qui est le type de tout ce qui est beau et noble : aussi la nation espagnole montre-t-elle peu de goût pour les beaux-arts et les sciences.

Les caractères des nations se reconnaissent surtout dans leurs qualités morales ; c'est pourquoi nous allons examiner, de ce point de vue, leurs divers sentiments relativement au sublime et au beau (1).

L'*Espagnol* est sérieux, discret et véridique. Il y a dans le monde peu de négociants plus honnêtes que ceux d'Espagne. Il a une âme fière et préfère les belles actions aux grandes. Comme dans la composition de son caractère on trouve peu de douceur et de bienveillance, il est souvent dur et même cruel. L'*auto-da-fé* n'est pas tant soutenu par la superstition que par le goût extravagant de la nation, que frappe de respect et de terreur le spectacle des malheureux couverts des figures diaboliques du *san benito* et livrés aux flammes qu'alluma une piété barbare. On ne peut pas dire que les Espagnols soient plus magnanimes ou plus amoureux

(1) Il est à peine nécessaire de renouveler ma précédente justification. La partie distinguée de chaque peuple présente des caractères dignes d'éloges dans tous les genres, et celui sur qui tombe tel ou tel reproche, s'il est assez fin pour bien entendre son intérêt, saura s'excepter lui-même et abandonner les autres à leur sort.

qu'aucun autre peuple, mais ils sont l'un et l'autre d'une manière bizarre et inusitée. Abandonner la charrue et se promener le long d'un champ avec une longue épée et un manteau jusqu'à ce qu'un étranger soit passé, ou bien dans un combat de taureaux, auquel assistent, sans voile pour cette fois, les belles du pays, indiquer la souveraine de son cœur par un salut particulier, et puis exposer sa vie en son honneur en luttant contre un animal farouche, ce sont des actions extraordinaires, rares et qui s'écartent beaucoup de la nature.

L'*Italien* semble unir le sentiment de l'Espagnol à celui du Français ; il a plus le sentiment du beau que le premier, et plus le sentiment du sublime que le second. On peut, je pense, déterminer aisément de cette manière les autres traits de son caractère moral.

Le *Français* a un goût dominant pour le beau moral. Il est gracieux, poli et complaisant. Il accorde vite sa confiance, aime à plaisanter, montre beaucoup d'aisance en société, et l'expression d'*homme* ou de *dame de bon ton* ne s'applique proprement qu'à celui qui possède le sentiment de l'urbanité française. Ses sentiments sublimes mêmes, qui sont nombreux, sont subordonnés en lui au sentiment du beau, et ne tirent leur force que de leur accord avec ce dernier. Il aime à montrer son esprit et ne se fait pas scrupule de sacrifier

une partie de la vérité à une saillie. Mais dans les cas où il ne peut faire de l'esprit (1), par exemple dans les mathématiques et dans les autres arts ou dans les autres sciences abstraites et profondes, il montre autant de pénétration et de solidité qu'aucun autre peuple. Un *bon mot* n'a pas chez lui une valeur passagère, comme ailleurs; on s'empresse de le répandre et même de le conserver dans des livres comme un évènement important. Il est citoyen tranquille, et se venge de l'oppression des fermiers généraux par des satires ou des remontrances de parlement, et, lorsque les pères du peuple ont montré par là, selon leur désir, une belle apparence de patriotisme, tout finit par un glorieux exil ou par des chansons à leur louange. L'objet auquel se rapportent surtout les mérites et les qualités nationales des Français est la femme (2). Ce n'est pas que chez eux elle soit plus aimée ou estimée qu'ail-

(1) On ne peut être trop sur ses gardes en lisant les ouvrages de métaphysique, de morale et de religion de ce peuple. On y trouve ordinairement une belle apparence, mais qui ne soutient pas l'épreuve d'un examen réfléchi. Le Français est hardi dans ses expressions, mais, pour arriver à la vérité, il faut moins de hardiesse que de circonspection. Dans l'histoire il raconte volontiers des anecdotes auxquelles il ne manque que d'être vraies.

(2) Ce sont les femmes en France qui donnent le ton à toutes les sociétés. Or il faut avouer que, sans le beau sexe, les sociétés sont assez insipides et ennuyeuses, mais que, si les dames y donnent le ton du beau, les hommes de leur côté devraient donner celui du noble. Autrement les sociétés deviendraient tout aussi ennuyeuses, par la raison contraire, parce qu'il n'y a rien de plus fade qu'une douceur continuelle. Dans les mœurs françaises on ne demande

leurs, mais elle leur donne une excellente occasion de montrer dans tout leur jour leur esprit, leur amabilité et leurs bonnes manières; d'ailleurs les personnes vaines de l'un ou de l'autre sexe n'aiment jamais qu'elles-mêmes; les autres ne sont qu'un jouet pour elles. Cependant, comme les Français ne manquent pas de qualités nobles, mais que ces qualités ne peuvent être excitées chez eux que par le sentiment du beau, le beau sexe pourrait avoir en France une influence plus puissante que partout ailleurs sur la conduite des hommes, en les poussant aux nobles actions, si l'on songeait à encourager un peu cette direction de l'esprit national. Il est fâcheux que les lis ne filent pas.

Le défaut dont approche le plus le caractère de cette nation est la frivolité, ou, pour employer une expression plus polie, la légèreté. Elle traite comme un jeu des choses importantes, et des bagatelles comme des choses sérieuses. Le Français, dans sa

pas si Monsieur est chez lui, mais si Madame est chez elle. Madame est à sa toilette, Madame a des vapeurs (sortes de beaux caprices); en un mot c'est avec Madame et sur Madame que se font et que roulent toutes les conversations; à elle que se rapportent toutes les parties de plaisir. Cependant les femmes n'en sont pas estimées davantage. Un homme qui s'amuse à des bagatelles n'a pas le sentiment de la véritable estime, ni celui du véritable amour. Je ne voudrais pas pour tout l'or du monde avoir dit ce que Rousseau a osé soutenir : « Qu'une femme n'est jamais autre chose qu'un grand enfant. » Mais l'ingénieux philosophe de Genève écrivait ainsi en France, et probablement ce grand apologiste du beau sexe s'indignait de voir qu'on n'eût pas dans ce pays une véritable estime pour les femmes.

vieillesse, chante encore des chansons joyeuses et se montre encore, autant qu'il peut, galant auprès des dames. Je puis invoquer ici en ma faveur de grandes autorités dans la nation même dont je parle, et, pour me mettre à l'abri de toute récrimination, je puis me ranger derrière un Montesquieu et un d'Alembert.

L'*Anglais* est froid au début d'une liaison, et indifférent à l'égard d'un étranger. Il est peu porté aux petites complaisances; mais, dès qu'il devient votre ami, il est disposé à vous rendre de grands services. Il se soucie peu de paraître spirituel en société ou d'y montrer de belles manières, mais il est sensé et posé. C'est un mauvais imitateur; il ne s'inquiète pas du jugement d'autrui et ne suit que son propre goût. Dans ses rapports avec les femmes, il n'a pas la galanterie française, mais il leur témoigne beaucoup plus d'estime, et la pousse même peut-être trop loin, en leur accordant dans le mariage une autorité illimitée. Il est constant, quelquefois jusqu'à l'opiniâtreté, hardi et résolu, souvent jusqu'à la témérité, et fidèle aux principes qui le dirigent, presque toujours jusqu'à l'entêtement. Il tombe aisément dans l'originalité, non par vanité, mais parce qu'il s'inquiète peu des autres et qu'il ne fait pas volontiers violence à son goût par complaisance ou par imitation. C'est pourquoi on l'aime rarement autant que le Français, mais, quand on le connaît, on l'estime ordinairement davantage.

L'*Allemand* a un sentiment qui tient à la fois de celui de l'Anglais et de celui du Français, mais il semble se rapprocher davantage du premier, et la grande ressemblance qu'il a avec le second est artificielle et provient de l'imitation. Il allie heureusement le sentiment du sublime et celui du beau, et, quoiqu'il n'égale pas l'Anglais dans le premier et le Français dans le second, il les surpasse tous deux en ce qu'il les réunit. Il montre dans le commerce des hommes plus de complaisance que l'Anglais, et, s'il n'apporte pas en société une vivacité aussi agréable et autant d'esprit que le Français, il y montre plus de modestie et de jugement. En amour, comme en toute autre chose, il est assez méthodique, et, comme pour lui le beau ne va pas sans le noble, il est assez froid pour pouvoir tenir compte des considérations de bienséance, de faste et de dignité. Aussi la famille, le titre et le rang sont-ils pour lui en amour, comme dans les relations civiles, des choses de grande importance. Il s'inquiète beaucoup plus que les précédents du *qu'en dira-t-on?* et, s'il sent en lui-même le désir de quelque grand perfectionnement, cette faiblesse qui l'empêche d'oser être original, quoiqu'il ait tout ce qu'il faut pour cela, et ce souci exagéré de l'opinion d'autrui ôtent toute consistance à ses qualités morales, en les rendant variables et en leur donnant un air emprunté.

Le *Hollandais* est naturellement ami de l'ordre

et du travail, et, comme il ne songe qu'à l'utile, il a peu de goût pour ce qui est beau ou sublime dans un sens plus élevé. Un grand homme pour lui ne signifie autre chose qu'un homme riche; par amis il entend ses correspondants, et il trouve très-ennuyeuse une visite qui ne lui rapporte rien. Il contraste avec le Français et avec l'Anglais, et c'est en quelque sorte un Allemand très-flegmatique.

Si nous essayons d'appliquer ces remarques à quelque cas particulier, par exemple au sentiment de l'honneur, nous trouverons les différences suivantes dans les caractères des nations. Le sentiment de l'honneur est chez le Français *vanité* [1], chez l'Espagnol *arrogance* [2], chez l'Anglais *fierté* [3], chez l'Allemand *orgueil* [4], et chez le Hollandais *suffisance* [5]. Ces expressions paraissent synonymes au premier aspect, mais elles désignent des différences très-remarquables. La *vanité* recherche l'approbation, elle est volage et changeante, mais elle a un extérieur *poli*. L'*arrogant* s'attribue toutes sortes de mérites imaginaires; il s'inquiète peu du suffrage d'autrui; ses manières sont dures et *insolentes*. La *fierté* n'est véritablement que la conscience de son propre mérite, lequel peut souvent être réel (et c'est pourquoi on parle quelquefois

[1] *Eitelkeit.*
[2] *Hochmuth.*
[3] *Stolz.*
[4] *Hoffarth.*
[5] *Aufgeblasenheit.*

d'une noble fierté, tandis qu'on ne peut attribuer à personne une noble arrogance, parce que l'arrogance indique toujours une estime de soi-même exagérée et fausse); l'homme fier se montre à l'égard des autres *indifférent* et froid. L'*orgueil* est un composé de fierté et de vanité (¹). Il lui faut des hommages; aussi les titres, les généalogies, le faste lui conviennent-ils. L'Allemand a surtout cette faiblesse. Les expressions *très gracieux*, [1] *très favorable* [2], *très bien né* [3], et tous le pathos de ce genre rendent sa langue raide et embarrassée, et en bannissent cette belle simplicité que d'autres peuples peuvent donner à leur style. Les manières de l'orgueilleux en société sont *cérémonieuses*. L'homme *suffisant* est un orgueileux qui montre clairement dans sa conduite le peu de cas qu'il fait des autres. Ses manières sont *grossières*. Ce misérable défaut est tout à fait opposé à un goût délicat, parce qu'il est évidemment stupide; car le moyen de satisfaire le sentiment de l'honneur n'est sûrement pas d'exciter autour de soi la haine et la mordante satire, en affichant le mépris de tout le monde.

En amour, l'Allemand et l'Anglais ont un as-

(¹) L'homme orgueilleux n'est pas nécessairement arrogant, c'est-à-dire ne se fait pas nécessairement une idée exagérée et fausse de son mérite. Il peut s'estimer à sa juste valeur; seulement il a le mauvais goût d'en faire parade.

[1] *Gnädig.*

[2] *Hochgeneigt.*

[3] *Hoch-und Wohlgeboren.*

sez bon estomac et leur goût ne manque pas de délicatesse; mais il est surtout sain et *solide*. L'Italien y est raffiné; l'Espagnol *fantastique*, le Français *friand*.

La religion de la partie du monde que nous habitons ne vient pas de quelque goût particulier, mais elle a une source respectable. Aussi est-ce seulement dans les écarts où tombent les hommes en matière de religion et dans tout ce qui leur appartient véritablement que nous pouvons trouver des indices des diverses qualités nationales. Je ramène ces écarts aux idées générales suivantes : *crédulité, superstition, fanatisme* et *indifférence* *. La *crédulité* est presque toujours le partage de la partie ignorante de chaque nation, de tous ceux chez qui on ne remarque guère de sentiment délicat. La persuasion naît chez eux de la tradition et de l'éclat extérieur, sans qu'aucun sentiment délicat contribue à la déterminer. On trouve dans le Nord des peuples tout entiers de cette espèce. La crédulité, quand elle se joint à un goût bizarre, devient de la *superstition*. Ce goût est par lui-même un principe qui nous porte à croire aisément (1), et, de deux hommes dont l'un serait pos-

Leichtglaubigkeit, Aberglaube, Schwärmerei, Gleichgültigkeit. Kant traduit lui-même entre parenthèses toutes ces expressions par les termes dont je me sers dans la traduction. J. B.

(1) On a remarqué d'ailleurs que les Anglais, ce peuple si sensé,

sédé de cet esprit, tandis que l'autre aurait un caractère plus froid et plus mesuré, le premier, fût-il supérieur au second par l'intelligence, serait cependant plutôt disposé par son inclination dominante à croire quelque chose de surnaturel que ce dernier, à qui sa nature vulgaire et flegmatique, sinon sa pénétration, évite cette sorte d'écart. Le superstitieux se plaît à placer entre lui et le suprême objet de notre vénération certains hommes puissants et merveilleux, des géants de sainteté, pour ainsi dire, auxquels la nature obéit, dont les conjurations ouvrent ou ferment les portes de fer du Tartare, et qui, touchant le ciel de leur tête, ont néanmoins les pieds en ce bas-monde. C'est pourquoi les lumières de la saine raison trouvent en *Espagne* de grands obstacles, non parce qu'elles ont à dissiper l'ignorance, mais parce qu'elles rencontrent un goût singulier, pour qui le naturel est chose vulgaire, et qui ne croirait pas au sentiment du sublime, si l'objet n'en était pas bizarre. Le *fanatisme* est, pour ainsi dire, une pieuse présomption; il naît d'une certaine fierté et d'une confiance exagérée en soi-même, qui fait qu'on

ont néanmoins une certaine facilité à croire au premier moment des choses étonnantes et absurdes, annoncées avec assurance; on a de cela beaucoup d'exemples. C'est qu'un esprit hardi, ayant par devers lui diverses expériences où il a trouvé vraies certaines choses extraordinaires, passe vite par-dessus les petites réflexions qui arrêtent bientôt une tête faible et défiante, et la garantissent ainsi parfois de l'erreur, sans qu'il y ait grand mérite de sa part.

croit se rapprocher des natures célestes et s'élever par un vol merveilleux au-dessus de l'ordre accoutumé et prescrit. Le fanatique ne parle que d'inspiration immédiate et de vie contemplative, tandis que le superstitieux fait des vœux devant des images de saints, grands faiseurs de miracles, et place sa confiance dans certains avantages imaginaires et inimitables d'autres personnes de sa propre nature. Les écarts du sentiment religieux, comme nous l'avons remarqué plus haut, sont des indices du sentiment national, et c'est ainsi que le fanatisme (1), du moins dans les temps antérieurs, s'est rencontré surtout en Allemagne et en Angleterre, comme un développement exagéré des nobles sentiments qui appartiennent au caractère de ces peuples. En général, quelque impétuosité qu'il montre d'abord, il n'est pas à beaucoup près aussi nuisible que le penchant à la superstition, parce qu'un esprit, échauffé par le fanatisme, se refroidit peu à peu et finit par retomber dans sa modération ordinaire et naturelle, tandis que la superstition jette insensiblement de profondes racines dans un naturel paisible et passif, et ôte à l'homme enchaîné tout retour à des idées

(1) Il faut bien distinguer le fanatisme de l'*enthousiasme*. Le premier croit à une communication immédiate et extraordinaire avec une nature supérieure ; le second n'exprime qu'un état d'exaltation de l'esprit, échauffé au delà du degré convenable par quelque principe, patriotisme, amitié, ou religion, mais sans que s'y joigne aucune idée d'un commerce surnaturel.

moins dangereuses. Enfin un homme vain et frivole n'a point un vif sentiment du sublime, et sa religion, vide de toute émotion, n'est le plus souvent qu'une affaire de mode, à laquelle il vaque avec toute la bonne grâce possible, mais qui le laisse froid. C'est là l'*indifférence* à laquelle l'esprit français semble surtout enclin. De cette indifférence à la raillerie il n'y a qu'un pas, et, bien examinée au fond, elle est bien peu éloignée d'une entière renonciation.

Si nous jetons un rapide coup-d'œil sur les autres parties du monde, nous trouverons que l'*Arabe* est le plus noble des Orientaux, quoique son goût dégénère beaucoup en bizarrerie. Il est hospitalier, généreux et sincère, mais ses récits, son histoire, et en général ses sentiments sont toujours mêlés de merveilleux. Son imagination échauffée lui représente les choses sous des formes exagérées et bizarres, et la manière même dont sa religion se répandit fut une grande merveille. Si les Arabes sont en quelque sorte les Espagnols de l'Orient, les *Persans* sont les Français de l'Asie. Ils sont bons poëtes, polis et d'un goût assez délicat. Ils ne se montrent pas fort rigoureux observateurs de l'Islamisme, et leur caractère porté à la gaieté leur permet une interprétation assez mitigée du Coran. On pourrait regarder les *Japonais* comme les Anglais de cette partie du monde, mais ils ne leur ressemblent guère que par leur constance, qu'ils poussent jusqu'à la plus extrême opiniâtreté, par leur courage et leur

mépris de la mort. Du reste on trouve chez eux peu de traces d'un sentiment plus délicat. Les *Indiens* ont un goût dominant pour cette espèce de sottises qui tombe dans le bizarre. Leur religion consiste en des sottises de ce genre. Des idoles d'une figure monstrueuse, l'inestimable dent du puissant singe Hanuman, les pénitences contre nature que s'imposent les faquirs (espèce de moines mendiants), etc., sont de leur goût. Le sacrifice volontaire que les femmes font d'elles-mêmes sur le même bûcher qui dévore les restes de leurs maris est une horrible extravagance. Y a-t-il rien de plus sot et de plus fastidieux que les compliments prolixes et étudiés des *Chinois*. Leurs peintures mêmes sont bizarres et représentent des figures extraordinaires et hors de nature, telles qu'on n'en rencontre pas dans le monde. Ils ont aussi des sottises respectables, parce qu'elles sont d'un usage (1) fort ancien, et aucun peuple du monde n'en a davantage.

Les *Nègres* d'Afrique n'ont reçu de la nature aucun sentiment qui s'élève au-dessus de l'insignifiant. *Hume* défie qui que ce soit de lui citer un seul exemple d'un nègre qui ait montré des talents, et il soutient que, parmi les milliers de noirs qu'on transporte loin de leur pays, et dont un grand nom-

(1) On célèbre encore à Pékin une cérémonie qui a pour but de chasser par un grand bruit, pendant les éclipses du soleil ou de la lune, le dragon qui veut dévorer ces corps célestes, et on conserve ce ridicule usage qui date des temps d'ignorance les plus reculés, quoiqu'on soit aujourd'hui mieux instruit.

bre ont été mis en liberté, il ne s'en est jamais rencontré un seul qui ait produit quelque chose de grand dans l'art ou dans la science, ou dans quelque autre noble occupation, tandis qu'on voit à chaque instant des blancs s'élever des derniers rangs du peuple et acquérir de la considération dans le monde par des talents éminents. Tant est grande la différence qui sépare ces deux races d'hommes, aussi éloignées l'une de l'autre par les qualités morales que par la couleur. La religion des fétiches, si répandue parmi eux, est une sorte d'idolatrie si misérable et si sotte qu'on ne la croirait pas possible dans la nature humaine. Une plume d'oiseau, une corne de vache, une coquille, ou toute autre chose de ce genre, dès qu'elle a été consacrée par quelques paroles, devient un objet de vénération, et on l'invoque dans les serments. Les noirs sont très-vains, mais à leur manière, et si babillards qu'il faut les séparer à coups de bâton.

Parmi tous les *sauvages*, il n'y a pas de peuple qui montre un caractère aussi sublime que ceux de l'*Amérique du Nord*. Ils ont un vif sentiment de l'honneur, et, cherchant, pour en acquérir, de rudes aventures à cent milles de leur pays, ils ont le plus grand soin de ne pas paraître y déroger, lorsque leurs ennemis, aussi cruels qu'eux, cherchent, après les avoir pris, à leur arracher de lâches soupirs par les plus affreux tourments. Le

sauvage du Canada est d'ailleurs sincère et droit. Ses amitiés sont aussi extraordinaires et aussi enthousiastes que tout ce qu'on a jamais raconté des temps fabuleux. Il est extrêmement fier, sent tout le prix de la liberté, et ne souffre pas, même quand il s'agit de son éducation, des procédés qui lui fassent sentir une basse sujétion. C'est probablement à des sauvages de ce genre que *Lycurgue* a donné des lois, et, si un législateur se rencontrait chez ces six nations, on verrait une république spartiate se former dans le Nouveau-Monde. L'entreprise des Argonautes diffère peu des expéditions guerrières de ces peuples, et *Jason* n'a sur *Attaka-Kulla-Kulla* que l'avantage de porter un nom grec. Tous ces sauvages n'ont guère le sentiment du beau dans le sens moral, et le pardon généreux d'une offense, cette noble et belle vertu, est une chose entièrement inconnue parmi eux; ils le regardent au contraire comme une misérable lâcheté. La bravoure est le plus grand mérite du sauvage, et la vengeance sa plus douce volupté. On trouve chez les autres naturels de cette partie du monde peu de traces d'un caractère enclin à des sentiments plus délicats, et une apathie extraordinaire est le caractère distinctif de cette espèce d'hommes.

Si nous considérons les rapports des sexes entre eux dans les diverses parties du monde, nous trouvons que seul l'*Européen* a trouvé le secret de parer l'amour de tant de fleurs, et de donner à cette puis-

sante inclination un tel caractère, qu'il n'en a pas seulement relevé singulièrement les charmes, mais même qu'il y a ajouté la plus grande décence. Les *Orientaux* ont sur ce point le goût le plus faux. N'ayant aucune idée du beau moral qui peut s'allier avec ce penchant, ils perdent par là jusqu'au prix que peut avoir le plaisir des sens, et leurs harems sont pour eux des sources d'inquiétudes continuelles. L'amour leur fait commettre toutes sortes de sottises; la principale est le soin qu'ils prennent de s'assurer la première possession de ce bijou imaginaire, qui n'a de prix qu'autant qu'on le brise et dont l'existence donne lieu en Europe à tant de malins soupçons; ils emploient pour le conserver les moyens les plus iniques et souvent les plus honteux. Aussi les femmes sont-elles condamnées, dans ce pays, à une éternelle captivité; esclaves, quand elles sont filles, elles le deviennent ensuite d'un mari cruel, inepte et toujours soupçonneux. Dans le pays des *Noirs,* peut-on chercher autre chose que ce qu'on y trouve partout en effet, c'est-à-dire le sexe féminin dans le plus rigoureux esclavage? Un lâche est toujours un maître dur pour ceux qui sont plus faibles que lui; c'est ainsi que chez nous tel homme est un tyran dans sa cuisine qui hors de sa maison ose à peine regarder quelqu'un en face. Le père *Labat* raconte, il est vrai, qu'un charpentier nègre à qui il avait reproché la dureté de sa conduite envers sa femme, lui avait

répondu : « Vous autres sages, vous êtes de véritables fous, car vous commencez par trop accorder à vos femmes, et vous vous plaignez ensuite qu'elles vous fassent tourner la tête. » On pourrait croire qu'il y a dans cette réponse quelque chose qui mérite réflexion, mais le drôle était noir de la tête aux pieds, preuve évidente qu'il ne savait pas ce qu'il disait. Parmi tous les sauvages, il n'y en a pas chez qui les femmes jouissent d'une plus grande considération que ceux du *Canada*; peut-être surpassent-ils par ce côté notre monde civilisé. Ce n'est pas qu'ils leur rendent d'humbles visites, ce ne sont là que des compliments. Non, elles ont réellement à commander; elles s'assemblent et délibèrent sur les affaires les plus importantes de la nation, sur la paix et la guerre; elles envoient ensuite leurs députés au conseil des hommes, et ordinairement leur voix est celle qui décide. Mais elles paient assez cher cet avantage ; elles ont toutes les affaires domestiques sur les bras, et elles partagent encore toutes les fatigues de leurs maris.

Si nous jetons enfin quelques regards sur l'histoire, nous voyons le goût des hommes, semblable à Protée, changer constamment de forme. L'antiquité grecque et romaine donna des marques certaines d'un véritable sentiment du beau et du sublime, dans la poésie, dans la sculpture, dans l'architecture, dans la législation et même dans les mœurs. Le gouvernement des empereurs romains

substitua à la noble et belle simplicité des anciens temps la magnificence et un faux éclat, comme l'attestent les débris de l'éloquence et de la poésie, et même l'histoire des mœurs de cette époque. Insensiblement même ce reste d'un goût délicat s'éteignit sous les ruines de l'état. Les barbares, après avoir affermi leur puissance, introduisirent un certain goût dépravé, qu'on nomme gothique, et qui tomba dans toutes sortes de sottises. On n'en vit pas seulement en architecture, mais aussi dans les sciences et en toutes choses. Ce sentiment dégénéré, une fois introduit par un faux art, préféra toute forme à l'antique simplicité de la nature, et il tomba ou dans l'exagération ou dans la fadaise. Le plus haut essor que prit le génie humain pour s'élever au sublime n'aboutit qu'au bizarre. On vit des bizarreries étonnantes en religion et dans le monde, et souvent un mélange bâtard et monstrueux de ces deux espèces de bizarreries. On vit des moines, un livre de messe dans une main et un étendard guerrier dans l'autre, dirigeant des troupes de victimes abusées vers de lointaines contrées et une terre plus sainte, d'où elles ne devaient pas revenir; des guerriers consacrés, sanctifiant par des vœux solennels leurs violences et leurs crimes; et, plus tard, une espèce singulière de héros fantasques qui s'appelaient chevaliers, courant après les aventures, les tournois, les duels et les actions romanesques. Pendant ce

temps, la religion, ainsi que les sciences et les mœurs, furent souillées par de misérables sottises, car on remarque que le goût ne dégénère pas ordinairement en un point, sans que tout ce qui est du ressort de nos sentiments délicats montre des traces évidentes de cette décadence. Les vœux des cloîtres transformèrent une foule d'hommes utiles en de nombreuses sociétés d'oisifs laborieux, que leur genre de vie rendait propres à inventer ces mille sottises scolastiques qui de là se répandirent dans le monde et s'y accréditèrent. Enfin, maintenant que, par une sorte de palingénésie, le genre humain s'est heureusement relevé d'une ruine presque entière, nous voyons fleurir de nos jours le goût du beau et du noble aussi bien dans les arts que dans les sciences et dans les mœurs, et il n'y a plus rien à souhaiter, sinon que le faux éclat, qui trompe si aisément, ne nous éloigne pas à notre insu de la noble simplicité, et surtout que les vieux préjugés n'étouffent pas toujours le secret encore inconnu de cette éducation qui consisterait à exciter de bonne heure le sentiment moral dans le sein de tout jeune citoyen du monde, afin que toute la délicatesse de son esprit ne se borne pas au plaisir oiseux et fugitif de juger avec plus ou moins de goût ce qui se passe autour de nous.

FIN DU TOME SECOND.

TABLES DES DEUX VOLUMES.

PREMIER VOLUME.

DEUXIÈME VOLUME.

FIN DE LA TABLE DES DEUX VOLUMES.

